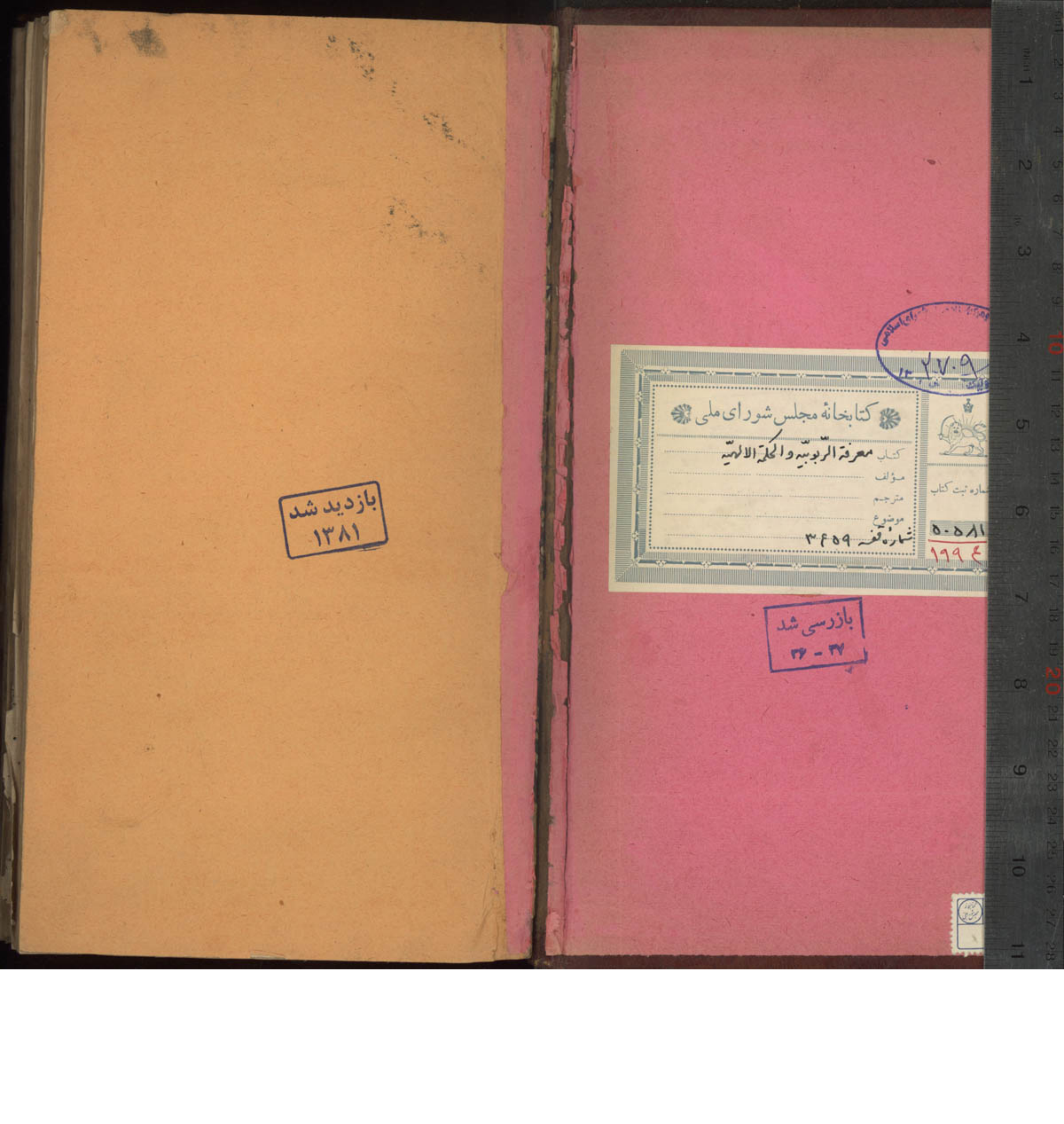
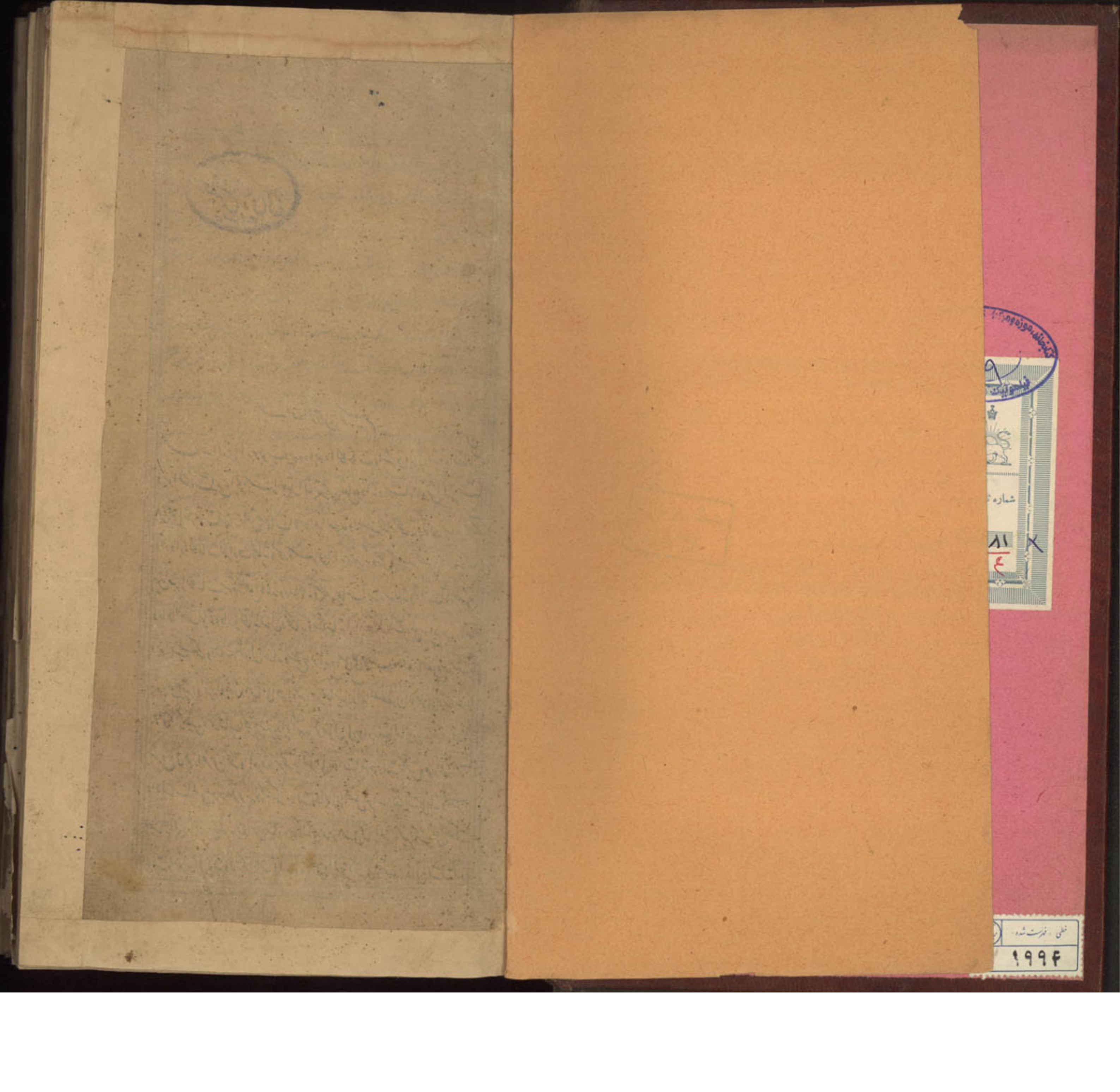




بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب معرفة الربوبية والحكمة الالهية
مؤلف
مترجم
موضوع
شمارهٔ ثبت کتاب
شمارهٔ قفسه ۳۴۵۹
۵۰۵۸۱
۱۳۲۰۷۰۹
بازرسی شد
۳۶ - ۳۷



بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب معرفة الربوبیة والحکمة الالهیة
مؤلف
مترجم
موضوع
شماره قفسه ۳۴۵۹
شماره ثبت کتاب
۵۰۵۸۱
۱۹۹۴
۲۷۰۹
بازرسی شد
۳۶ - ۳۴
10
20
30



خطی - فهرست شده
۱۹۹۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انار بوجوب وجوده وجوه الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات الايان
وهو الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة من شعاع ذاته وانشا نفوس السموات
عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات
وادوار الكائنات لترادف رحماته وتجدد شئون الائه وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من
بين صور الكائنات مستعد التحمل اماناته ورسالاته ومظهر العجائب اسرار بدعاته وغرائب آثار مصنوعاته
وحاملا لصحف اياته وقاريا لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته **اما بعد** الشكر على سوابغ جوده وانعامه
ومواهب حكمه والائه وشمول احسانه وسطوع برهانه والصلوة على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي
بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المصطفون الاعلون خزنة اسرار
الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين **وبعد** فهذا
شروع في طور اخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات
والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف
عطياته التي اتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير اعني الحكمة
الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وتحصيلها نيل الشرف الكبير

والسعادة العليا التي توقف بها الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل من اتاه الله نعمة
يجب عليه شكرا واحسانا فيجب على من اتاه الله نعمة من حسن وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا
العلم ويمشي به في ارض الحقايق ونورا يهتدي به في ظلمات البرازخ السفلية او جناحا يطير به الى اوج
العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري ابراهيم ملكوت
السموات والارض ليكون من الموقنين ان يبادر الى شكر نعمة الله وجوده ويسارع الى اظهار كرمه
ورحمته امتثالا لقوله واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا لمزيد احسانه كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم
من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح
المعاد ففي هذا العلم تظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في الاعمال فان تيسر لاحد فقد
حصل له الجزء الاتم والكمال الاعم وان سطره في كتاب ففيه الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان
يجعل من ورثة جنة المتقين وان يكون له لسان صدق في الاخرين وذلك لان ارشاد ابناء
الجنس من الطالبين من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء المرسلين سلام
الله على نبينا وآله وعليهم اجمعين فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم
ففي ما اوحى الله الى انبياء ادم ان المستنبطين للعلم عندي افضل من عمار الارض بالصنايع ومن
استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم صفي وقوله لمعاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا
خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا
قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحيينا رسومه بعدما انطمس وحققنا من
آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الانبياء قد احكموا
في المباني والاصول الالهية وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم
العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك افتراء عليهم وافك عظيم واما المتاخرون منهم
كتوابع المشائين وساير المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات
من مطالب التي لا يعذر الخطاء والنسيان فيها من الانسان ولا يجوز من عذاب الجهل فيها ابدا

اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى وانحرف عن طريق النبوي والهادي والرجل
الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا انحاز الحق في مخالفة الجمهور ولا يتوجه في كل باب الى من
قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين امير المؤمنين علي انه قال لا يعرف الحق بالرجال لكن
اعرف الحق تعرف اهله ونحن لم نقصد في تحقيق تعريف كل مسئلة وتنقيح كل بحث الا التقرب الى الله وملكوته
الاعلى في ارشاد طالب ذكي او تهذيب ناظر تقي فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو
الذي اردناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم بامراض باطنية اعيت
اطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي الهادي عليه وآله السلام بقوله تعالى انك لا تهدي من
احببت لا جرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الارض
حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم لكنت استعدادهم
للاقتداء بالامثال السمعية والمناهج الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين متلبسين بالعار والشين
وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم ليس الحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب
ولا مع اشباههم نداء وخطاب كما قال تعالى ولو جئتهم بكل آية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل آية لا
يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بالغيب ويقرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة
شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الراي وحدة الذهن
وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد
دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن
فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن
له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ايضا وان سد من
اطرافها شيئا واحكم من مقاماتها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا
القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته
واليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن

يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين
احدهما العلم بالمبدأ وثانيهما بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته وافعاله وآثاره
وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيمة وعلم النبوات وقد مدح الله تعالى الناظرين المتفكرين فيهما
فقال جل ثناؤه في مدح الناظرين في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة
الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمذكر لها عن الاغشية المادية ونفس وما سويها
فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التامل
في حكمة الله وآياته والفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته والذكر في كثير من مواضع
كتابه العزيز ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك
علما وتفكرا بل اخذوه تقليدا وتلقينا وكقوله وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها
معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة ورفضهم البحث عن حقائق الامور وخفيات الاسرار
المكنونة في عالم الخلق والامر وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم
وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي بعض العلمين وانهم مضلون لاجل ذلك وان
المضلين لم يهتدوا الى شيء من الحق وما ضلوا واضلوا الا بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا
استكبارا وما ظلمهم الله ولكن كانوا هم الظالمين فاذن البرهان والقرآن اتفقا جميعا على
ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدأ والمعاد هو الفوز بالبقاء
الابدي ورفضه منشأ الخسران السرمدي وانا قد منا اليكم يا اخوان في الطريق من انوار
الحكم ولطائف الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية احكامها بحيث هي
مقدمات ذوات فضائل جمة ودرجات للسير الى الله بعد الفكر والتمة وهي معارج للارتقاء الى
معرفة الالهية والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفات الواجبية ومجاورة المقدسين ومنادمة
اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار التاويل

لاخذن علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية
الشريفة ابتداء ما ليسوا الا من عند الله حيث اودعها اولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقرر
من علم الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته والهمه محكم اياته وهداه بنوره فاصطفاه وجعله خليفة
في عالم ارضه ثم جعله اهلا لعالمه العلوي وخليفة لملكوته السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ملكا
كبيرا لانه الاكبر الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه
بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه
قال سبحانه يا ابن ادم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك
مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا في صفة اهل الجنة انه ياتي اليهم الملك فاذا
دخل عليهم قال لهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من عند الله فاذن في الكتاب من
الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون
وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون وهذا المقام في المقامات التي يصل اليه الانسان
بالحكمة والعرفان ويسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما نقل عن رسول الله في غزوة تبوك
قال ابا ذر فكان ابا ذر وله مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء في التوحيد المشار اليه بقوله تع
في الحديث القدسي فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الحديث وسنكشف
لك في هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان ونلقي اليك معرفة العلم الذي من اجله
يستوجب من علمه وعمل بموجبه تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فافهم واغتنم به ولكن بعيدا ولا
تلقه الا الى اهله التامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد في الدنيا والزاد للاخرة من
من التقوى وكنا بمنزلة من سهل طريقها وعبره فازال الشوك والحجارة وسهل خروقها
ليهتدي فيها من شاء من عباده والله ولي الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وهو
خزان الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون الفن الاول فيما يتعلق باحوال المبدأ
وصفاته وفيه مواقف الموقف الاول في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يليق به

وانه في غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول فصل في اثبات وجوده والوصول الى
معرفة ذاته اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن
بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في
البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين
يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء
كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفة الله تعالى وصفاته بواسطة اعتبار امر اخر
غيره كالامكان للماهية او الحدوث للخلق او الحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته و
شواهد على صفاته لكن هذا المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى
تلك الطرق بقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه
الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود
ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود
واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل
نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يصلون الى توحيد
ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله واثاره وهذه طريقة الانبياء كما في قوله تعالى قل هذه
سبيلي ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف
بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد
ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم
منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل
القوة والوجود قبل العدم وبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن
عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو الواجب الوجود وهو صرف الوجود الذي
لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله واثاره ولا قوام لما سواه

الا بلسانران حقيقة الوجود لا نقص لها وانما لحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان
لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته تولم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يجده ويحصله
كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها
ولا تعين لها الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له ماهية غير الموجودية
وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته
مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن وانضح ان الوجود اما تام الحقيقة
واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهرية وعلى اى القسمين ثبت وتبين وجود
واجب الوجود وغنى الهوية عما سواه وهذا ما اوردناه وعلم ان منهج الحجة في غاية المتانة
والقوة ولقرب ماخذها من ماخذ طريقة الاشراقيين التي مبنى على قاعدة النور لكن الباحثين
من المتاخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراك معنى
الاشد والاضعف في حقيقة الوجود بما يقع سهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا
يكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاختلاف
معنى واحد وتارة بعد تسليمه بانا لا نم ان الكمال يقتضي اصل الحقيقة وان القصور يقتضي المعلولية
والافتقار الى ما هو الكمال فان لاحد ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقة الواجب
لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من
الامكان والوجوب لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان
التوالي باسرها يستلزم لبطلان المقدم بافسادها فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة
بالكمال والنقص امر مح اقول منشا هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ
الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الانسان ماهية واحدة لان
الوحدة في الماهيات ليست كالوحدة في الوجود لان تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات
زائدة على ذاتها عارضة لها بعد حذف تشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها

لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك الماهية الواحدة اما كذا واما كذا
واما الوجود فليس جهة كلية وحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكره من التقسيم كساير الطبايع
الكلية التي يجوز ان يوجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه
الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ان جنسا فجنسا وان نوعا فنوعا وان شخصا فشخصا
وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس ووحدة هذه الحقيقة والاشتراك بما
بين الافراد والاحاد ضرب اخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية
لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان اورد هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام
بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا وان لم يكن في الوجود ما هو واجب بالذات
تجيب بان لفظ الوجود ان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود كان الامر كما قلنا وان كان المراد
هذا المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئا فهو كساير الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها
وليس شيء منها واجب الوجود بل ولا من الموجودات العارضية لانه اعتبار عقلي نعم ربما يقال
بانه عين في الواجب اذ في الكل معنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق
للحكم بانه موجود بخلاف الممكن الا اذا لوحظ معه غيره ان
صاحب الاشراقيين اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته المبنية على قاعدة النور
والظلمة واجاب عنه بما ملخصه ان الماهية المشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة
معنى كلي موجود في الذهن وليس يشترك في الخارج بينهما فان ما في الخارج ليس مركبا
من اصل الماهية وكمالها حتى يجب ان يحصل ما هو لمرتبة مخصوصة منها لمرتبة اخرى بل المراتب
والافراد المختلفة شاقية في الخارج فان ذات الكامل مباينة لذات الكامل والمتوسط فيجوز
ان يختلف تلك الافراد في اللوازم والاثار فلا اشتباه انما نشا من اخذ ما في الذهن مكان
ما في الخارج هذا حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال اقول وان تعلم ان الحق ان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج سيما عند من الذهب الى ان الوجود اعتبار عقلي لا صورة

لو فی الاعیان والذی فی الاعیان هو مهیات الاشیاء دون وجوداتها کما هو مذهب
هذا العظیم قال لوانه فی الخارج هی المهیة لابشرط اعنی الکلی الطبیعی الذی یعرضه الکلیة والعموم
فی الذهن وان لم یکن یعرضه فی الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففی الخارج امر من شانه ان یحصل فی
الذهن ویعرضه له الاشتراک بین کثیرین فنقول للامر المشترک موجود فی الخارج وان کان
ظرف عروض الاشتراک انما هو الذهن فهذا الامر المشترک معنی واحد ذاتی لافراده المختلفة
بالکمال والنقص وغیرهما من الیقینیات کما هو مذهبه فاذن للعقل ان ینظر الیه من حیث هو
لانه امر عقلی سواء اعتبر معه الوحدة العقلیة او لم نعتبر فنجدها اما مقتضیة لشیء من خصوصیات
الاقسام ومراتبها من الکمالیة والنقص فیحکم بان ما عدا تلک الخصوصیة او تلک المرتبة لیس
من افراده الذاتیة واما غیر مقتضیة لشیء منها فیکون کل من المراتب والخصوصیات بسبب
امر زاید علی طبیعتها المشترکة فالقول بان ما به الاختلاف بالکمالیة والنقص بعین ما به الاتفاق
فیما لو مهیة مشترکة قول فاسد غیر صحیح لان تلک المهیة لعمومها واشتراکها من شانها ان
توجد فی کل فرد فرد وحصة حصة ومع ذلک یکون لها حد جامع صادق علی کل فرد ذاتی او
عرضی لها فتلک الطبیعة المتحققة فی کل فرد فرد وحصة حصة اذا کانت مقتضیة للکمال والشدة
کان جمیعها کاملة شدیدة وان کانت مقتضیة للنقص کانت جمیعها ناقصة ضعیفة وان لم یکن
مقتضیة لشیء لکان کل منها مفتقرا الی مخصص زاید علی مهیة تلک الطبیعة المشترکة فعلم وتحقق ان
شیئا من المهیات غیر قابل للاکمل والانقص والاشد والاضعف الا باموره زائدة علیها وشیء من هذه
الاشکال غیر وارد علی حقیقة الوجود اذا کانت متفاوتة الدرجات اذ لیس للوجود طبیعة
کلیة فیکون لها اتحاد من المحمولات کمهیة الانسان او الفرس او غیرهما حیث ان لا حد لها
ومعنی معینا مشترکا بین الکثیرین متشخصا بتشخصات موجودا بوجودات زائدة تلک التشخصات
والهویات علی ذلک المعنی بحیث اذا جرده العقل عن واحد واحد منها حصل فیه من کل منها
امر واحد واذا فرض تلبسه بای تشخص کان صار عین ذلک التشخص لان حقیقة الوجود لیست

الانفس

الانفس التشخصات والهویات کما علمت فاذا کان شکا متفاوتة المراتب شدة وضعفا
او تقدما وتاخرا لا یمکن تحلیله الی طبیعة مشترکة وتخصص زاید فالمرتبة الکاملة لیست بقابلة للتحلیل
الی اصل مشترک وامر زاید لانها بسیطة الهویة وکذا المرتبة الناقصة منه لیست الا مجرد الوجود
واما القصور فعدمی فان حقیقة الوجود فی کل موجود بحسبه واما الوحدة التی تجمع الکل
فهی لیست نوعیة ولا جنسیة بل نحو اخر من الوحدة لا یعرفها الا الکاملون والحاصل ان صاحب
الاشراقی لو کان قصد بمهیة النور الذی عنده بسیطا متفاوتا بالکمال والنقص حقیقة الوجود
بعینها صح ما ذهب الیه وان اراد مفهومات التی شانها الکلیة والاشتراک بین الکثیرین
فلا یمکن والذی قاله اتباع المشائین ان الاشد والاضعف من السواد والحرارة
والنور وغیرها راجعان الی تفاوت المحمولات بحسب خصوصیات الافراد لا من جهة
المفهوم المشترک قریب مما ذکرناه نور الحق من افق هذا البیان
الذی قرع ایها الطالب من ان حقیقة الوجود لکونها امرا بسیطا غیر ذی مهیة ولا ذی
مقوم او محدد هی عین الواجبیة المقتضیة للکمال الاتم الذی لا نهایة له شدة اذ کل مرتبة اخری
منها دون تلک المرتبة فی الشدة لیست صرف حقیقة الوجود بل هی مع قصوره وقصور
کل شیء هو غیر ذلک الشیء بالضرورة وقصور الوجود لیس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم
انما یلزم الوجود لا لاصل الوجود بل لوجوده مرتبة ثانیة وما بعدها فالقصورات والاعدام انما
طرأت للثوانی من حیث کونها ثوانی فالاول کماله الاتم الذی لا حد له ولا یتصور ما هو اتم منه
والقصور والافتقار ینشآن من الافاضة والجعل ویتمان به اذ لان هویات الثوانی متعلقة
بالاول قصورها بتمامه وافتقارها بغناه فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان وثبت
ایضا توحیده لان الوجود حقیقة واحدة لا یعتبر بها نقص بحسب سنخه وذاته ولا قطو وقصور
فی لا تناهیه وثبت ایضا علمه بذاته وبما سواه وحیوته اذ العلم لیس الا الوجود وثبت قدرته
وارادته لکونهما تابعین للحیوة والعلم وثبت ایضا لان الوجود الشدید فیان من

فعال لما يريد فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الدراك الفعال ولكونه
للمراتب التي يليه الاشد فالاشد والاشرف فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه
وملكوته وملكه وهذا المنهج الذي سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج
السالك اياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله الى توسيط شيء من غيره ولا الى الاستعانة
بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو
نعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في
طلب الحق واياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد
فلابد في التعليم من بيان ساير الطرق الموصلة الى الحق وان لم تكن بهذه المثابة من الاحكام
في الاشارة الى مناهج اخر للوصول الى هذه الوجهة الكبرى فمنها ما
اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى لانا بينا خواص واجب الوجود ووجه حيث
ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على
عدمه فلابد له من مرجح خارج والا ترجح بذاته فكان ترجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود
بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان ممتنعا وقد فرض ممكنا هف فواجب الوجود
لابد في وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجبا فقد وقع الاعتراف
بالواجب والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانه والدور
يستلزم التسلسل فهو محال ايضا مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري
البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها غير كثيرة لذات موضوعه لما هو
مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى
منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هنالك يكون النظر الى حقيقة الموجود وههنا يكون
النظر في مفهوم الموجود وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموجودية يعطي انه
لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير

تحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وموجد بديهية او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير
فاما ان يستمر الاحاد او يدور او يؤدي الى الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا
الثالث لانه خلاف المقدر وان كان حقا لازما لان وهو خلو الممكن عنه باطلا
فهذا ما وصفه الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه المتاخرين فيه قيل عليهم
انكم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا بان
هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود ما فان كان واجبا هو المرام وان كان
ممكنا فلابد ان ينتهي الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا في كون البيان برهانا
بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع
ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا وهو لا يعطي اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال
بحال مفهوم الوجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل
شيء فيكون مفهوم الوجود مشتملا على فرد هو الواجب حال عن احواله التي اقتضاها فالاستدلال
بحال تلك الطبيعة المشتركة على حال اخرى معلولة للحال الاولى وربما قرروا الجواب بانه
ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتساب هذا المفهوم وثبوته له على نحو
ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المولف على وجود المولف فوجود الواجب في نفسه علة للغير
وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند امر معلولا
كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى من التكلف
والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبيه باللمي ومن
الطرق التي استحسنها طريقة زعموا انها اسهل من غير الاستعانة بابطال التسلسل والدور اورده
صاحب المطارحات وهي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات المفرقة سواء كان ذهبت سلسلتها
الى غير نهاية اولم يذهب بانها دارت على نفسها فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى
علة فعلتها اما نفسها او جزء من احادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني

يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون
الا الواجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق
الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود والا وجودات الآحاد فالمجموع في
زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن
لاحد ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الآحاد فعلة مجموعها عبارة عن
مجموع علل افرادها فليست بخارجة عن ذواتها الممكنة التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى
الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا آخر ثم العجب انهم حين ورد عليهم
الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه تمسكوا بان مجموع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو ممتنع
لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه الشرموا في
الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عينه قالوا ان اردتم بالعلة التامة ما يعني جميع الآحاد التي
يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد
من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة
الفاعلية فهي جزء واعني الواجب لو ما فوق المع الاجزاء المنتهي الى الواجب فان آحاده
الى الواجب فلا تاثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه
اما ابتداء او بواسطة ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع
الاعتراض لان تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم الامر
كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وهل هذا
الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال وانما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان كل المجموع
من الامرين والامور له وجود غير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب
والمعلول الاول موجود ممكن يحتاج الى علة حكموا بان علته التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون

٦

العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا الالتزام غير معقول في نفسه فان
كل ممكن موجود يحتاج الى علة الفاعلية تامة التاثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء عينه
انما يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد
الفرض كالعسكر والعدد ونحوهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد
من الآحاد وبعض اهل التدقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب
والمعلول الاول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال
عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه
هو مثل هذا وذاك وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع
القوم معا دار ضيق وهم لا معا اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا
هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك
علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج
الى مرجح فالجواب انا لا نم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكنان بل هو بهذا الوجه اثنان
واجب موجود وممكن موجود ودفع معاصره هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة
هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على وجه الاجمال كان واحدا واذا اخذ على وجه التفصيل
كان متعددا كما ذكر ولا شك انه كما ان كلا منهما موجود فهما موجود ان ايضا ضرورة
ان انتفاء الكل انما يكون بانتفاء احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة فيها وان الممكن
الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ
الاجمال والتفصيل انما يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا
اعتبر الواجب مع المع فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود واذ المراد
بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاثنين وهو موجود
لا محة وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة

موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الاحاد فلا بد له من علة
وليس هناك شي اخر يصلح علة له فلا يحسم مادة الاشكال بما ذكره على انا نقول ليس
التفاوت في المثال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموع سوا
اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار على التعاقب ولا يتصف بانها بيتهم مجتمعين
فتامل اشي اقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل
الوجود وانه ليس من الانتزاعيات الاعتبارية وعن ان وجود الشي عين تعينه ووحدته
وان الكثرة لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيا واحدا لا يوجب
ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ في الانسان والحجر معا
ليس بانسان ولا حجر ولا شي اخر وكذا الماخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا
عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد
موجودا في الخارج معناه ان احاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا
الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فامور منها زعمه
ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار
وذلك باطل لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة
ولو باعتبارين ومنها ان المركب من الواجب والصادر الاول ولو كان موجودا
ممكنا كان الصادر والواجب في اول المراتب شيئين وذلك الصادر وذلك المجموع
لا امر واحد وهو خلاف ما تقرر في مذهبهم ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس
احد اقسام الموجود لانه ليس واجبا ولا عقلا ولا نفسا ولا جسما ولا عرضا وكل موجود في
الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان الحق جرى على لسانه في اخر
كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب وممكن ولم يتفطن بانه
محط الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة

ولا برهان يدعو كونهما معا موجودا واحدا في الخارج كيف والمعية يوذن بالاثنينية واما
الذي ذهب على معاصره فبعض هذه المذكورات مع شي اخر وهو استدلاله
على كون المتعدد موجودا بان احاده موجودة وبانه لو انتفى كان انتفاؤه بانتفاء شي
من احاده وشي منها غير منتف وكلا الوجهين معلة فان كون الاحاد موجودة معناه
انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والعرضية مثلا
فلك حكم المتعدد في كونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام
مختلفة واما قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من احاده فليس فيه دلالة على ما هو
بصدده اذ مقصوده القوم ومن هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او من
شانه ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شي من
اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الاحاد المتعددة الموجودة في الخارج
باي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الاحاد وايضا يلزم على ما تصوره وجوه
بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت الشي اما واجب او ممكن والجوهر اما مجرد
او مادي او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود والا اذا امتنع للاثنين
منها نحو من الوجود الحقيقي ومن المناهج غير المتنبه على بطلان الدور والتسلسل
لهذا المطلوب ما يبتني على الامكان وتقريره بعد ان تمهد ان الشي الممكن ما لم يجب
وجوده لم يوجد والممكن كما لا يقتضي وجوده لا يستدعي اولوية وجوده لذاته والا لكان
كافيا لذاته في حصول وجوده وكان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان
الممكن سواء كان واحدا او متعددا مترتبا او متكافيا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود
شي اذ المقتضي لوجوب وجود شي لا بد ان يحيل جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا
من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه للمعلول
فقط دون العلة كما في لوازم الوجودات الممكنة فان الممكنات سواء كانت متناهية او غير

شانية في حكم ممكن واحد فى انه لا يطرء العدم بها عن ذات المعلول بحيث
يعتبر ممتنعا انحاؤه حتى يصير واجبا بها فيكون موجودا فلابد في كون الممكن موجودا ان
يكون علتها غير خارج عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب واليه الاشارة
في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون بعد وما
ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشي لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدم بنفسه فهو
افحش انتهى ومعناه ان هذا الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم
كون الشي علة لنفسه مفيدا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشي على نفسه وان لم يفد
الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه فهو افحش بطلانا وذلك لان المحذور الاول
لازم هنا ايضا من كون الشي سببا لنفسه باي وجه كان مع محذور اخر وهو انه اذا
صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث ان عروض
العدم له ابتداء اولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له
ممتنع الحصول   فى الاشارة الى وجوه من الدلايل ذكرها بعض المحققين
من اهل فارس وطن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال قال ومن البراهين
التي ظهرت لي فى هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون
الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير
على ايجاده ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما ايضا يتوقف على تحقق
موجود ما لان الشي ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق فى حيث هو
موجود مبدء والا لزم تقدم الشي على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود
بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين
يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس مبدء
بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات

اول

من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لاشا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا
شا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات انتهى قوله   فى كل من هذه
الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على تقدير المذكور دور باطل فان الدور
المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدا بالعدد والحكم توقف النطفة على الحيوان
والحيوان عليها مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى وهي ايضا يتقدم عليها
في صورة التسلسل فالمغالطة نشات ههنا من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة
النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغلطة وقع لمحمد الشهرستاني في
كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم مبدء زماني يلزم الدور
فان الدور فى النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا اعتقد الابتداء
من احد طرفي الدور والا لتوقف وجود احدهما على الاخر ولم يمكن لتحصيل احدهما دون
الاخر وذلك يودي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا ولابد من قطع الدور باحدهما
والدور فى الاشخاص الانسانية بالاكل اولى قال المحقق الطوسي قدس سره في
الجواب احسنت يا علامة فما سال عنه العوام والصبيان فان ليس بدور هنا
الا فى اللفظ لان الشي اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك
الشي لا يكون دورا يودي الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسلان والتسلسل ان كان مستحيلا
وجب ان يكون له مبدء فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى
فهو ايضا مغالطة نشات من اهمال احد شروط التناقض وهو
وحدة الموضوع بالشخص فان تقدم الشي على نفسه انما يستلزم التناقض اذا
كان الشي واحدا بالشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتاخر وقد
مر فى اوايل السفر الاول ان مبادي الموجود التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي
موضوعها الموجود المطلق ليست من عوارضه ايضا ولا محذور فيه كما نص عليه الشيخ

في الهيات الشفا فقوله مجموع الموجودات ان
اراد به كل وحد واحد فلا نسلم انه ليس لها مبدء بل لكل منهما مبدء على التقدير المذكور
وان اراد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما مر انه ليس لها مجموع موجود وجود غير
وجودات الاحاد على لغت الكثرة وكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد فكذلك
ليست هناك حاجة الى علة غير علل الاحاد
فالذي يلزم منه ان يكون حيثية الامكان واعتبار كون الشئ موجودا غير اعتبار
كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود يستحيل ان يصير معدوما ومحضا لحجب ذاته ولا
يلزم من ذلك ان يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود
يخالف حيثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم
غير مطلوب فالاولى الاستعانة في هذه الموجود بابطال التسلسل ليتم الكلام والا
فغير تام الا اذا اثبت ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة خارجة
عن ذاته وهو متوقف على ان يكون للجميع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور والاعداد
وحقايق الاحاد وقد علمت ما فيه في الاشارة الى طريق اخرى لاقوام اما
الالهيون فلهم مسلك اخر وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبي طرقا من
طريقة تبين بها وجوده ثم بعد ذلك تثبت بها وحدته وطريقة تثبت بها اولا ان واجب
الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها
كثيرة فليس شئ منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح فمن الطرق
اثبات امكان العالم الجسماني وان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر
لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن امر مخصص له بنوع من الانواع اذا
المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هي ابسط من الجسم بما هو جسم اولا
وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة كما يراه المحققون من المشائين ام لا اذ البسائط

المخصصة في مذهب غيرهم منزلة الصور داخلة في الانواع ولا اقل في الاشخاص
اذ الجسم ما لم يتحقق لم يوجد فيقال لا شك ان الاجسام تركيبها ممكنة والصور والاعراض
لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد الاجسام معلولة مفتقرة الى
المخصصات معلولة مفتقرة الى المحال والنفوس ايضا مفتقرة الى الابدان فليس كل
منهما مرجحا للاخر والا لزم تقدم الشئ على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما مر من ان التأثير
الجسماني بمشاركة الوضع والوضع بين المؤثر والمتاثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام
لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع امرا غير
جسم ولا جسماني وهو المطلوب فلهم مناهج اخرى ماخوذة من جهة
التغير والاستحالة احدها طريق الحركة نفسها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت
من قبل ان المتحرك لا يوجب حركته بل يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة تنتهي الى
محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغيره وبراءته عن القوة والحدوث
واجب الوجود او جهة من وجوهه كما مر ذكره في مباحث حدوث العالم وايضا الاجسام
الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر للحركات نفس فاعلة
بالارادة فلها في فعلها غاية فهي قاصدة للغرض لا تتحرك لاجل شهوة او غضب والعادات
الى نفع يصل الى ما دونها اذ لا وقع له عندها ولا لغاية حال بعضها لبعض والا لتشابهت
الحركات ولم ينته عدد الاجسام الى اخر فاذا لم يكن غايتها حيوانيا ولا حال بعضها مع
بعض ولا الاجسام التي تحتها او فوقها ولا النفوس ما تحتها او ما فوقها على ما تبين في
موضعه فتعين ان يكون لامر غير جسماني ولا نفساني فان وجب وجوده فهو المراد والا
استلزمه فهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه وضرب من هذا الطريق ان الامور الزائلة
امكانها وحدوثها ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات
بعضها علة لبعض اما المحوي للحاوي فهو ظاهر لكونه اقصر واخس ولما الحاوي للمحوي

فلزم استلزامه لامكان الخلاء والكواكب اشرف من غيرها والشمس اشرف الجميع
فهي اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغيرة متجددة الاحوال من الطلوع والافول
محتاج الى محرك غير ذاتها فما وقع في اوهام القاصرين من الصابئين وغيرهم ليس
الا من جهة الغلط في السموات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى ويثبت
ما وراءها مما هو الكل وهو محركها لا على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود
فاطر الكل والكمال بهذه الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية
في جميع الطبايع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالافول والدثور كما يلحقها من جهة الصفات
والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات فيحول
ذواتها ويبقيها على سبيل تجدد الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني وعلى هذا المعنى
يحمل حكايات الخليل عليه السلام حيث نظر في افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها
في كل ان مع ما راى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقية ببقائه حيث قال
تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين فانه
عليه السلام لعقله من هذا العالم لدثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال لا احب الافلين
اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين وللطبيعيين
مسلك اخر يبتني على معرفة النفس وهو لكنه دون مسلك الصديقين الذي
مر ذكره ووجه ذلك ان السالك ههنا عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين
السبيل فهو اشرف وتقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما هي
نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز اولا بدون الابدان واستحالة التناسخ
كما سيجيء فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم
فلا علية للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء
كانت نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة للنفس لان تأثيرها

بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه
ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من ساير القوى الجسمانية فموجدها
لا محالة شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء
من عالم امره وكلمته وههنا اشكالان احدهما ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل
الا بتوسط الوضع يستلزم ان لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له من المبادي المفارقة اذ لا تصور
وضع من المبادي والمفارق وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها
عنه والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي
لا المنفعلة عنها بتوسط اوضاعها فالمحال غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فان النفس
عندنا غير متأثرة عن البدن من حيث مجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب
من كتابنا المسمى بالمبدأ والمعاد واما المتكلمون فطريقتهم يقرب من طريق الطبيعيين المبني
على الحركة لان طريقتهم مبني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى
محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا
ايضا مسلك حسن لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في ذوات المتحركات
وان حامل قوة الحدوث لابد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية الا
باسه في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بما فيه زائلة داثرة في كل ان يحتاج
الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى
كلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا
وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة
النوعية ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير موجود عندنا بالذات اذ لا
وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص وليس شيء من الحركات والمتحركات

محل

وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار   في ان واجب الوجود مهيته استدل عليه
بان كل مهية يعرض لها الوجود نفي اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للموجود يحتاج الى جاعل
يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير المهية في وجودها او كونها
بحيث ينتزع منها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لابد ان يكون له تقدم
بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة
قبل ان تكون موجودة وهو مع هذا الخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام
المثلث لزواياه واستلزام الاربعة للزوجية فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن
لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته لزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع
وهذه الحجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للممكنات اذ كما ان فاعل
الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء فان اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى
كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة
بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب بمثله اذا كان الواجب ذا مهية وايضا قد علمت
ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون المهية
سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان وجود السواد اذا كان مجعولا كانت مهيته
مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة
بلا مجعولية ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة من عارض المهية وعارض الوجود
وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما امرا واحدا في الواقع
وربما تقرر الحجة على بطلان كون الواجب ذا المهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زائدا عليه
حتى يكون الف موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا ولا
معدوما كما حقق في مباحث المهية وكلما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب
ذاته وهو محال اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه وهو سخف واما بسبب غيره

فيكون

فيكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار شقا آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال
وهو كون اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ
حصول الهيولى ومنشأ اتصاف الهيولى بها ايضا اذ ليس لاشيء آخر فلا يلزم كون الوجود
معلولا وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصافات التي بحسب التحليل
العقلي وايضا للباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحتاج الى العلة هو الامكان
كما هو المشهور فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف
به وان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كحال الجسم
مع البياض واذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا لا حاجة هناك الى علة
فاذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومنشأه الضرورة
هو الوجود دون المهية وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته لا يمكن
ان لا يتصف بالوجود لان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض اهل التحقيق صفات
الواجب لا يكون آثارا له وقد يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا
كان ذات الواجب مقتضيا لموجوده كان واجبا فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان
فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والذي افاده بعض المتاخرين في دفعه انه لا فرق بين
العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا بوجوده كان علة لنفسه قال فان قلت
معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجودا الا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم
الامكان اما بالنظر الى المهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا
ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا
انتهى اقول لاحد ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان
يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى الحيوان مثلا وان كان زائدا
عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف

بالناطق وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان معه والى معنى
الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان مقتضيا للحيوان لا لمعنى
له الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان
لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في الوجود وتاثير وجعل يتخلل بينهما بل كون الناطق موجودا
هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم وتاخر اذ الجنس والفصل متحدان في الوجود وبينهما
مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن
الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايري الوجود ولكن ذلك امر تخترعه العقل
بلا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكره لو تم فانما يتم على اسلوب اصحاب الاعتبار حيث انهم ذهبوا
الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هي في ذوات الماهيات بكون هوياتها
واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون الاصل في الموجودية في كل ما له
ماهية هو الماهية دون الوجود فيكون الوجود زائدا في الممكن ان ماهيته في ذاته ليست بحيث ينتزع
عنها الموجودية الا بجاعل امر اخر وكونه عينا في الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن
لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني في قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من
المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته
ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد يجب الذهن
الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبة من الفاعل
وفي الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
ينتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب
مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود والذي
ذكره انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء
وبه تحقق الاشياء ذاتا وهوية ويختلف باختلافه معنى وماهية واما على ما ذهبنا اليه حسبما اقيم

عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود والواقع فقولهم ان الوجود زائد في الممكن
عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه
يكون موجودا او واقعا في الاعيان لان الهويات المعلولية كما مر مفتقرات الذوات الى وجود
عللها وموجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط ووجود الجاعل مقوم لوجود المجعول فلو قطع النظر
الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فانه موجود
بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غني
الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب تامل فيه فانه حقيق
بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذو ماهية وان الواجب لا ماهية له وجه اخر
وهو ان كل ما سوى واجب الوجود يتصور رتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة
موجودا بوجوده الذي يخصه فيكون بازائه هناك ماهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم
بما هو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس ولا النفس من حيث هي نفس موجودة في عالم
العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له ماهية في تلك
المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف والاشياء صور معلومة للمبادي قبل
وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته يوجد في جميع المقامات
الوجودية لا بمعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا بل بمعنى ان لا شيء من نشآت الكون الا ويصدق
عليه ان الباري موجود ولا شان من الشؤون الوجودية الا وله فيه شان ومن هنا مسلك
اخر في نفي الماهية عن الواجب وهو قريب المأخذ مما قد ذكره صاحب المطارحات من ان الوجود
اذا كان زائدا على الماهية يقع الماهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محالة من مقولة الجوهر
دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او تزيد عليه لان
مقولات الاعراض قيامها بغيرها فاذا كان تحت مقولة فلا بد ان يختص بفصل بعد اشتراكه
مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا لاشتبه في ماهيته بعض الانواع الجوهرية

الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس ما هو هو
اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس وما امتنع على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان
لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع عليها المجردية يستحيل على الانواع التي
تحتها فالممتنع على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى الى الانواع
فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها ولزم الامكان على البعض فلو دخل واجب الوجود
تحت المقولة لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو محال فاذا استحال
كون الواجب تحت مقولة فلم يجز ان يكون ذا ماهية فيكون وجودا وهو المطلوب
وتوحيده تعالى اى انه لا شريك له فى وجوب الوجود وقد سبق منا طريق خاص غير مسبوق فى
هذا الباب لم يتفطن احد من قبلى ذكرته فى القسم الاول الذى فى العلم الكلى وضوابط احكام
الوجود وسنشير ههنا الى مسلك شريف اخر قريب المأخذ من ذلك والذى استدل به على
المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الاخر
فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما
بالحمل العرضى وكل عارض معلول للمعروض فراجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده
وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون
معلولا لذاتيهما فهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا اشتراكا
فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هف وان كانتا متعددة كان وجوب الوجود
اعنى الوجود المتأكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على
ذاته واما ان يكون معلولا لغيره فلزم الافتقار الى الغير فى التعين وكل مفتقر الى غيره فى
تعينه يكون مفتقرا اليه فى وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب
الوجود عين ذاته ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته فهذا مما لا يتفوه
به رجل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف

الممكنات اذ ذواتها بذواتها غير كافية فى كونها مبدأ لهذا الانتزاع بل بسبب تاثير الفاعل
فيها فلم لا يجوز ان تكون فى الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه
فان قيل قد ثبت ان الذى يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد وان يكون وجوده
الخاص وتعينه الذى هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبى عين
هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده فيرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة
بان العقل لا يأبى باول نظره ان تكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شىء
منهما الى جهة ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان فى
كلام الحكماء فى هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا
ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقى القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته
تعالى وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم او
لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم البرهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان
خاصان قائمان بذاتهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا
بذاته ويكون هوية كل منهما وجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول
هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث ان
الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعى وليس للوجود
المشترك فرد حقيقى عندهم لا فى الواجب ولا فى الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب
عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا على هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على
ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعى له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد
والانواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى تامل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا
من الماهية بسبب عارض لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقى بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى
الوجودات الخاصة نسبة المعانى المصدرية الذاتية الى الماهيات كالانسانية من الانسان

والحيوانية من الحيوان حيث ان اشتراكهما معنى تابع لاشتراك ما ينتزع منه كما ان تعدده فيه
تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد منتزع من ذات كل انسان ولا يمكن
انتزاعها من جهة فرس او بقر او غير ذلك فاذا ما في المعنى يستلزم اتحاد جميع ما صدق هي
عليها بحسب ذاتها معنى سواء كان المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان
لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه من الوجود
الحقيقي الذي هو مبدء انتزاع الوجودية المصدرية ايضا مشتركا بوجه ما فلابد من امتياز احدهما
من الاخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق من الشيئين اذا كانت ذاتية لابد وان يكون
جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علم
بقي في المقام شي اخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون نفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بين الشدة
والضعف على ما رأينا في باب حقيقة الوجود فلاحد ان يقول امتياز احد الواجب عن الاخر
لعل حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى في الاخر بحسب ذاته البسيطة ولا نم في اول النظر
امتناع كون الواجب انقص من واجب اخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن اخر لكن هذا
مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية والحقيقة الوجودية لا يمكن ان
يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور اذ القصور معنا وغير معنى الوجود لان القصور
عدمي والشي لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فان كمال الشي تاكيده فيه فالخط الاطول من
خط اخر صح ان كماله بنفس الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصره لطبيعة الخط بل
لعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شي غير طبيعة الخط واما
المتناهي ففيه خط وشي اخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل وجود متناه الشدة
لابد ان يكون له علة محدودة غير نفس وجوده الخاص حيث وحصلت تلك العلة مرتبة
من الطبيعة الوجودية والمعلولية ينافي وجوب الوجود اي كون الشي موجودا بالضرورة
الازلية فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك

اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي امرا مشتركا
معنويا من الموجودات الا ان منشاء انتزاعه في الممكنات المتخالفة الماهيات ليس ذاتها
بذاتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشاء انتزاعه في الواجب ذاته بذاته فبالحقيقة
المنتزع منه الوجود في الجميع هو ذات الباري تعالى وان كان محمول عليها بالحمل الاشتقاقي
مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته
مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدء الانتزاعه ومطابقا للحكم به فاذن البديهة حاكمة
بان المعنى الواحد المصدري لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات
متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن لزم على تقدير المذكور ان يكون بين
الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق فيهما في ذاتي وجب
ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق
جنسا او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم
في براهينهم المذكورة في كتبهم منها قول الشيخ ابي علي في التعليقات وجود الواجب
عين هويته فكون موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء
على ما حققناه انه لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص عين هويته فكون
في كل منهما كونه هو وكونه موجودا اشيئا واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو
غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية
وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى
الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها والا لما كانت ماهيتها بواحدة فيلزم تحقق الكثير بدون
الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما للمعروض فقط
او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستحالة كونه علة لوجود نفسه واما الثاني
فافحش ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة ومنها قول الفارابي في الفصوص

وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وبهذا يجمل
تفصيله ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا يأتي عليه تلك الشبهة حيث ما حقق المقام
الا ان يبنى فطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراق
ومتابعوه في ذلك من كافة المتاخرين الا النادر او الشبهة مما اوردها اولا في المطارحات
تصريحا في التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت
باسمه والاصرار على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج مع ان هذا الشيخ الاشراقي
قال في بعض كتبه ان الشيء ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد
الماهية واما اذا اختلف فلابد من برهان اخر ولم اظفر به الى الان في تعقيب هذا
الكلام بذكر ما اراده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدواني قال في بعض
رسايله وفي شرحه للهياكل النورية انا نمهد مقدمتين احديهما ان الحقائق الحكمية لا تقتنص
من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما اقتضاه
البرهان كلفظ العلم مثلا حيث يفهم في اللغة معنى يعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما
من النسب والاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى ان حقيقة الصورة المجردة وربما يكون جوهرا
كما في العلم بالجوهر بل قائما بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم الواجب
الوجود بذاته وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لكن
الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان
والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا
وثانيهما ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به وان كان العرف
يوهم ذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس الا لاجل كون الحديد
موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس متسخنة بمقابلتها ثم قال وبعد تمهيدهما
فنقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب

و وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة
ومن غيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية
وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود
كيف يعقل الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه
العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفه فاذا
فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا او وجودا قائما بذاته
كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما وعالما ومعلوما وكما
لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حرارة وحارة وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة
والسعادة بانه لو تجردت الصور المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة
وكذا ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زايدا على الموجود الا ببيان مثل ان نعلم ان بعض الاشياء
قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود او يعلم ان ما هو عين الوجود
يكون واجبا بالذات وفي الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور
هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه
انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدأ الاثار ويمكن ان يكون هذا المعنى العام لها
هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء
بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظايرها
ولا يلزم من كون اطلاق الموجود مجازا فتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق
الموجود امر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه واذا حمل
كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوايل
التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع اخر فلا يكون عين
حقيقة الواجب تعالى وبه يندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن و

وتبلیه الطبع فان قلت ما ذکرتم من انه یمکن حمل کلامهم علی ذلک لا یکفی بل لابد من الدلیل
علی ان الامر کذلک فی الواقع قلت لما دل البرهان علی ان وجود الواجب عینه وتبین
ان المفهوم البدیهی المشترک لا یصلح لذلک فان قلت لم لا یجوز ان یکون هویتان یکون
کل منهما واجبا بذاته ویکون مفهوم واجب الوجود مقولا علیهما قولا عرضیا قلت یکفی فی دفع
هذا الوهم تذکر المقامات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو کان کذلک
لکان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فیلزم تقدمه بالوجود علی نفسه او بغیره فیکون
افحش وقد تحقق وتقرر ان ما یعرضه الوجوب او الوجود فهو ممکن فاذن واجب الوجود هو
نفس الوجود المتاکد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذکرناه لا بعرضی
الوجود وبهذا صرح المعلم الثانی والشیخ بان اطلاق الموجود علی الواجب کما توهمه اللغة مجازا
فاذا تمهد هذا ظهر انه لا یجوز ان یکون هویتان کل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذ حج یکون
وجوب الوجود عارضا مشترکا بینهما بل نقول لو نظرنا فی نفس الوجود المعلوم بوجه ما فاد انا البحث
والنظر الی انه امر قائم بذاته هو الواجب ومحصله انا اذا نظرنا فی الوجود المشترک بین الموجودات
فعلمنا ان اشتراکه لیس اشتراکا من حیث العروض بل من حیث النسبة الی امر فظهر ان
الوجود الذی ینسب الیه جمیع المهیات امر قائم بذاته غیر عارض لغیره واجب لذاته
کما انا لو نظرنا الی مفهوم الحداد والمشمس فوهمنا فی بادی النظر ان الحدید والشمس مشترکان بین
افرادهما ثم تفطنا انهما لیسا مشترکین بحسب العروض بل بحسب النسبة الیهما فظهر ان توهم العروض
باطل وان ما حسبناه عارضا مشترکا فهو الواقع غیر عارض بل امر قائم بذاته ولتلک الافراد نسبة
الیه ولیس هناک شمسان ولا حدیدان وانت خبیر بان کون الوجود عارضا للمهیات علی ما هو
المشهور الذی یتسابق الیه النظر الاول لا یصفو عن الکدورات المشوشة للاذهان السلیمة لا سیما
علی ما تقرر عند المتاخرین من ان ثبوت شی لشی وعروضه له فرع ثبوت المثبت له فی نفسه
اذ الکلام فی الوجود المطلق ولیست للمهیة قبل الوجود المطلق وجود حتی یکون الاتصاف به فرعا

ذلک

ذلک الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو فی الذهن لا یجدیهم نفعا
لانه اذا انتقل الکلام الی الاتصاف بالوجود الذهنی لم یبق لهم مهرب واستشنع الوجود من المتعة
القائلة بالفرعیة بحکم علی ان مشاهیرهم قد حوا فی هذا الاستشناع ثم قال ان من البین انه اذا
کان الوجود وصفا للمهیة وکان اثر الفاعل هو اتصاف المهیة بالوجود علی ما تقرر واشتهر بینهم لزم
ان یکون الصادر عن الفاعل هو ذلک الامر النسبی وظاهر ان النسبة فرع المنتسبین فلا یصح
کونها اول الصوادر الی غیر ذلک من الظلمات التی یعرض من القول بعروض الوجود للمهیات
وعلی ما ذکرناه لا یتوجه شی من الشبهات هذا نظری فی حقیقة ما ذهب الیه الحکماء هذا
النحریر وان بالغ فی بسط الکلام وتقریر المرام بحیث یقبله السیخ اکثر الانام ممن الی بعده
لکن عندی ان هذا الکلام بطوله وبسطه لا یشفی العلیل ولا یروی الغلیل ولا یجدی مع صحته نفعا
فی مسئلة التوحید کما یظهر لک ان شاء الله وذلک لوجوه من البحث یرد علیه الاول انا لا نم
ان یاخذ مبدء الاشتقاق فی الحداد هو الحدید کیف وهو امر جامد غیر صالح لان یشتق منه
شی وکذا المشمس الثانی ان صدق المشتق علی شی وان لم یستلزم قیام مبدء الاشتقاق
علیه کما مهده لکن یستلزم کون المبدء متحققا فیه لا اقل وما ذکره من مثال الحداد والمشمس مما
لا نقول علیه لجواز ان یکون هذه الاطلاقات مجازیة من باب التوسع ولجواز ان یکون مبدء
الاشتقاق مثل التحدد والتشمس او الحدیدیة والشمسیة لا ان النسبة الیهما یکون مبدء الاشتقاق
بل یدعی ان للتحدید نحوا من الحصول فی الصانع له کان المواظبة علی استعمال الحدید والتشغل
به صیر الرجل ذا حصة من الحدید کیف وصورة الحدید قائمة بذهنه والحدید وان کان ممتنع العلم
بغیره فی الوجود الخارجی لکن صورته مما یقوم بالذهن وکذا یجوز ان یکون اطلاق المشمس
علی الماء المسخن من باب التوسع بتجید ان فیه حصة من الشمس کما صورناه وبالجملة لا تقیض لها
من هذه الاطلاقات کما افاده فکیف یعول علیها الثالث ان المشتق کما انه مفهوم کلی بلا
شک لا حد فی ذلک کمبدء الاشتقاق سواء کان جزءه او عینه یجب ان یکون مفهوم

كليا فان جزء المفهوم الكلي او نفسه لايمكن ان يكون شخصيا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدا
الاشتقاق الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة والعرف مالم يعلموا
مفهوم مبدء الاشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان
حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا بغير رسم بوجه من الوجوه مع ان جملة الناس
يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه في ساير اللغات كهست واشباله ويعرفون معناه من
غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره من انه قد يطلق
لفظ في العرف على معنى بحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا
القبيل كيف ومفهوم الوجود والموجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا
عليه وما ذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات المعلومات فان ذاته تعالى غير معلوم لاحد
وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدء الاشتقاق كل مشتق لابد ان يكون
معنى واحدا الا انه يكون هناك مشتق واحد له مبدء ان مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك
وهذا مما لا يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم يكون الموجود اذا اطلق على ذات الباري
كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة سيما
وقد اعترف بانه مشترك معنوي وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة
على شيء الاسود او معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان مصداقه في احد الموضعين
نفس السواد وفي اخر هو مع شيء اخر فملاك الاسودية تحقق السواد مطلوب اعم من ان يكون مجردا
عن غيره او مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك السادس انه باي طريق عرف
ان ذاته تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى
انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب
تعالى فرد للوجود فان راى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به
ما قام به الوجود لاستحالة التركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود ويلزم عليه ان يكون

اطلاق اللفظ كاسبا للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات
العرفية والمجازية بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدء
واهمل فيما هو المهم ههنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدي الى اثبات
التوحيد الا ان يثبت بالبرهان ان المفهوم الوجود المشترك من الموجودات كلها حقيقة
بسيطة وهو لانكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل والايراد الذي اورده
على نفسه واجاب عنه بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا
قائما بذاته من باب التغير في اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره في الجواب لو كان محل الاشكال
عليه ان ذاته تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان
حقيقته تعالى كيف يكون موجودا في الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يتم
ذلك الجواب الثانية والذي يمكن ان يقال هو ان كون الوجود باعتبار بالايثار في اطلاق الموجود
عليه تعالى فيكون الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد العالم
ان ذاته تعالى عين مفهوم الموجود وقد علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود
لانه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق السابع ان قوله فاذا
فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه الى قوله والحرارة على تقدير تجردها كلها صريح في ان
للوجود معنى مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا
كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدري كما ذهبنا اليه جمهور المحققين
اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري امرا قائما بذاته الثامن ان قوله
ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين مما ذكره اذ بعد تسليم ان
الموجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته ومن اشياء منسوبة اليها لم يظهر كون القسم الاول
حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته ومن الاشياء منسوبة اليها لم
يظهر كون الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته معناه ان لنفسه

المفهوم المصدری فردا بالحقیقة ولیس لهذا المفهوم المشترک فرد عنده ولا له مصداق فی
الخارج عنده وغایة ما له ان الحقیقة الواجبیة لما کانت بذاتها موجودة متحصلة فی الخارج من
غیر فاعل یفعلها وقابل یقبلها یطلق علیها لفظ الوجود فلا حد ان یتوهم ان یکون هناک حقیقتان
بالصفة المذکورة التاسع ان قوله کون الوجود عارضا للمهیات لا یصعو عن الکدورات الی
اخره علی صحته لا یوجب ان یکون موجودة الممکنات عبارة عن الانتساب الی الوجود لاحتمال
ان یکون موجودیتها بنحو اخر من التعلق اما بکونها عین خصوصیات طبیعة الوجود المتفاوتة
بالشدة والضعف والتقدم والتاخر او بکونها عین مفهوم الموجود کما راه بعضهم علی ان اکثر
المفاسد التی ترد علی اتصاف المهیات بالوجود اما مبنا علی ان الاتصاف بها کاتصاف الموضوع
بالعرض او بنا علی عدم الفرق بین نحوی والعارض فان عارض الشی یجب وجوده بغیر عارضه
یجب مهیة فعارض الوجود یستدعی للمعروض وجودا غیر وجود العارض واما عارض المهیة فلا
یستدعی الا وجود المهیة وان کان متحدا وجودها بوجود عارضها والوجود علی تقدیر حصوله فی
الخارج لا یلزم ان یکون عارضا للمهیة اذ هو نفس وجود المهیة وهو موجودیتها وعلی تقدیر عروضه
کان عارضا نفس المهیة الموجوده بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفیق الله قد سلکنا
طریقة وازلنا الشکوک منها وهدینا مشرب تحقیقة عن الشواب والمکدرات العاشر انه لا معنی
لکون موجودیة الممکنات بالانتساب الی حقیقة الوجود الشخصی لان النسبة وجودها وتحققها فرع
وجود المنسوب والمنسوب الیه والعجب انه نفی کون اثر الفاعل اتصاف المهیة بالوجود محتجا علیه
بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبین وحکم ههنا بان موجودیة الاشیا عبارة عن
انتسابها الی تلک الحقیقة ومال هذا الا التناقض واعلم انا انما تعرضنا الکلام بهذه العلامة
التحریر فی هذا الموضع بالجرح والـ[illegible] لما اکب علیه اکثر الناظرین وتلقوه بالقبول واستحسن
زعمائه ومنهم ان فیه اثباتا للتوحید الخاصی الذی ادرکه العرفاء الشامخون فضلا عن توحید
الواجب الذی اعتقده المسلمون ولم یدروا ان ذهابهم الی اعتباریة الوجود قرع باب

التعطیل

التعطیل وسد طریق الوصول والتحصیل لان طریقة مشاهدة سریان نور الوجود فی جمیع الموجودات
والعلم بان موجودیة کل موجود باتحاده مع حد وتلبسه مرتبة من الوجود ولا ان موجودیتها لخلوها
وغیریتها عنه والا فلم یکن بین الموجود والمعدوم فرق یعتد به فهذا المسلک منهم بعینه ضد المسلک
الذی سلکناه بحمد الله والکل میسر لما خلق له
ثم العجز ان المحقق الجلیل زاد فی البیان وقال یمکن الاستدلال علی التوحید بانه لو تعدد الواجب
لکان الاثنان منه اعنی معروض الاثنینیة بدون العارض اما واجبا او ممکنا والاول باطل لافتقار
هذا المعروض الی کل واحد من الاحاد والافتقار ینافی الوجوب وکذا الثانی لان الممکن لابد له
من علة فاعلیة تامة فتلک العلة اما نفس هذا المعروض فیلزم کون الشی فاعلا لنفسه ومقدما
علیه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الی الواحد الاخر ولیس الترددید فی العلة التامة حصرا
انحصارا فیه بنا علی المشهور من ان العلة التامة لا یجب تقدمها علی المع فلا مانع ان یکون
عینه کما فی مجموع الواجب والمع الاول انتهی   قد علم فیما سبق ما یظهر بطلان
هذا الاستدلال فانک قد علمت ان لا موجودیة فی مرکب لیس له جز صوری ولا جهة وحدة
الا موجودیة واحد واحد من احاده   بان انشا المتعدد انما یکون
بانشا واحد من احاده والاحاد بهنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة فلکنا عقد تمام
استدل ایضا بها علیه بانه قد تقرر فی موضعه انه یمکن ان یصدر عن الواجب شی وعن
المع الاول شی اخر وعن مجموعهما شی ثالث حتی یکون فی المرتبة الثانیة شیئان فی درجة واحدة
وهکذا کما قرروه فی صدور الکثیر عن الواحد الحقیقی بدون الاستعانة بالاعتبارات التی
یشتمل علیها المع الاول علی ما هو المشهور فلو لم یکن سوی کل واحد شی لم یجز ان یصدر عن
مجموع الواجب ومعلوله شی ثالث   ان هذه الطریقة فی صدور الکثیر عن الواحد
مما افاده الشیخ المقتول قدس سره فی اکثر کتبه وتبعه المحقق الطوسی قدس سره فی شرح
الاشارات وفی رسالة له فی هذا الباب لکنها غیر صحیحة عندنا کما بیناه والمتبع هو البرهان

اول
اول

واما كيفية صدور الكثير عن الواحد الحقيقي فلا طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سياتي بيانه من ذي قبل ان شاء الله تعالى ان من سخايف البيان ايضا في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفة اذ لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شان التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الاخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم لو تكثر اما ان يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فيلزم ان تحقق الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المطلوب ايضا فانه ليس من الامكان الذاتي والامكان الغيري اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة على وجه اخر فقال ما حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالف موجود او بار موجود وقد يكون موجودا بحتا لا انه شيء موجود كما موجود او انسان موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى مهية وموجود محمول عليه وكذا مفهوم الواجب عين الواجب بالذات اذ ليس يقابل هذا التحليل والقسمة اذ لو قبل القسمة وكان الف واجبا مثلا لحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزؤه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر ان كل عرض معلول ومن ثمة ذهب الحكماء الى ان كل مهية معلولة والى ان الواجب لا مهية له والى ان وجوده مجرد عن الماهية وليس وجود الممكنات مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي لا امتياز الا به ان كان نفس ذاتيهما بان يكون هذا شيئا واجبا والاخر شيئا اخر واجبا لزم كون الواجب ذا مهية وذلك باطل كما مر وان كان التعين بغير الذات فتخصيص احد التعينين باحدهما لابد له من علة مخصصة ولكن

ان يكون تلك العلة مهية الواجب لانه بري منها ولا ان يكون شخصه لامتناع ان يكون الشخص علة لتعينه ولا الوجود او الوجوب ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة التخصيص ولا امر اخر والا لزم ان يكون الشخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا فلعمري انه قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود وذلك بان يذعن ان للوجود حقيقة هي عين افراده ولكن كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه مهية اخرى او لم تكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بلا قيد ابيض بانضمامه وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه يندفع عنه كل شبهة وشك فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب اليه ص انه الموجود البحت ان كان ذاته عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراده ورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فردا لهذا المفهوم سواء كان لازما او عارضا وان كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ حيث فرد خاص للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية ومنها قد حلل الى نفس الموجود الخاص والوجود المطلق قلنا كما ان الانسان الموجود ينحل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك ينحل ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سميتموه الموجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل

الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان
هناك كلى فان العارض له ايضا حصة منه ومحصلها ان ما حرره من ان الواجب لا مهية
له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد له ذاتا لكن لا تسمى مهية بحسب
الاصطلاح فهو بحث لفظى فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به
المعنى الذى يريد به من الذات فلا يبقى المباحثة الا فى اللفظ وانت اذا تاملت ادنى
تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا
يحمل عليه الموجود بالحمل العرضى فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا
فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبدء لانتزاع هذا المفهوم بذاته وغيره
انما يصير كذلك بواسطة بالتبع هذا التحصيل تمام ما اورده هذا المورد المعاصر له على كلام
يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فنختار فى الترديد الذى
ذكره ان ذاته تعالى من الموجود الخاص وكونه فرد الموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجود
ابو الوجود من ولا ان يكون قابلا للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بعروض
حصة من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انسانا لا يقتضى ان يكون فيه انسانيتان
خاصة وعامة لان الانسان الخاص كزيد هو فى ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى
تحليل الشى الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثية غير اعتبار الاخر
وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجود
ومطلق الوجود فان كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود لا بعروض شى اخر وكذا الموجود
البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران بل ذلك
المفهوم العرضى منه حكاية ذلك الخاص لا غيره فنقول الفرق
بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه من حيثيتين متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا فى
الموضوع اما فى الخارج او فى الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق

عليه مفهومان ومعانى كثيرة كيف وهو متبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب
تعالى غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى لا توجد له حيثية لا تكون تلك
الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلا حيثية كونه انسانا غير حيثية
كونه واجبا وموجودا لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا اخر اذ قد يتصور انسان
غير موجود ويتصور موجود غير انسان فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا
الواجب وكونه واجبا على الاطلاق لان مرجعهما واحد حقيقى ان المراد
كما حققناه ان الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التى عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالوجود
البحت او الموجود والتشخص او الواجب البحت مهية كلية فان مهية الشى هو التى يتصور بها من
بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرض لها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هى عين الهوية
الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضورى فهذا معنى قولهم لا مهية له وليس هذا
مجرد اصطلاح لفظى بل تحقيق حكمى وبحث معنوى وظهر بما ذكرنا ان القول بان ذات البارى موجود
خاص كلام محصل لا اعتبار عليه بشرط ان يتفطن قايله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا
المفهوم الكلى او عين فرد من افراده الذاتية حتى يكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتى الى
الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والجزئى الحقيقى
والهوية وامثالها ليست لها افراد ذاتية كالاجناس والانواع وانما هى عنوانات لمعنى
وحكايات الاحاد وافراد الوجود لها فى الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم
الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد اخر وقد يصدق على امور اخرى
لا بالذات بل بواسطة قيد اخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال للقسم الثانى
انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة فى هذا المفهوم الانتزاعى
العقلى الذى يكون حكاية عنها فلا بد ان يكون للجميع اتفاق فى سنخ الوجود الحقيقى ولا بد مع ذلك
فى امتيازها بينها اما بالكمال والنقص او الغنا والفقر او التقدم والتاخر او باوصاف

زائدة وبذلک یتوصل الی نفی تعدد الواجب بالذات فبهذا یمکن دفع الاعتراضات عن کلام
هذا السید العظیم لو ساعدنا فی ان معنی کونه تعالی موجودا انما هو ما قررناه لکن بعض کلماته
وآثاره ینافی ذلک ولهذا قد تصدی ولده الذی هو سر ابیه المقدس وهو غیاث اعاظم السادات
والعلماء المنصور المؤید من عالم ملکوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال واما الاول
فجوابه انا نختار انه عین مفهوم الموجود وکیف لا یکون عینه وهو محمول علیه والحمل هو الحکم باتحاد
الطرفین کما ان کل ممکن موجود عین ذلک المفهوم ولا یلزم من ذلک کون ذلک المفهوم ماهیة
شیء منها واما قوله هذا المفهوم امر اعتباری فظاهر الفساد فان کون الموجود موجودا ضروری
الا تری ان القوم ذهبوا الی ان موضوع العلم الالهی هو الموجود المطلق ثم حکموا ان وجوده
غنی عن الاثبات لانه بین الثبوت فظهر ان الواجب عین مفهوم الموجود بحسب الخارج فان
مفهوم الموجود موجود فی الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو فی الوجود یجوز ان یکون عین
الواجب وقوله ورد علیه ان موجودیته بذاته الی آخره غیر مسلم وتحقیقه علی ما قرره فی حواشی التجرید
القدیمة یقتضی تمهید مقدمة هی ان العوارض المحمولة علی الشیء مواطاة عین ذلک الشیء ومتحد معه فی الخارج
ومغایر له زائد علیه فی الذهن فان سئل عن ذلک الشیء من حیث هو فی الخارج هل هو عین العارض
او غیره فالجواب انه عینه وان سئل عنه من حیث انه فی الذهن فالجواب انه غیره فالاتحاد بینهما فی الوجود
الخارجی والتغایر فی الوجود الذهنی ولا خفاء فی ان النسبة بینهما لا یکون حیث یکونان متحدین وانما
یتصور حیث هما متغایران ولا فی ان ما لا یکون له جهة التغایر بان لا یکون له الوجود الذهنی لا یکون
له نسبة الی العارض المذکور واذا مهد هذا فنقول اذا لم یکن للذات الذی هو واجب الوجود
وجود ذهنی لم یکن له مع مفهوم الموجود جهة التغایر فلا یکون بینه وبین مفهوم الموجود نسبة حتی
یستقیم ان یقال یقتضی هذه النسبة ذاته او شیء آخر بخلاف الممکن وبهذا یظهر الفرق بینه وبین الممکن
ویندفع ایراد الثانی ویسقط التزویرات البعیدة التی تمجها الطبیعة السلیمة والحاصل ان الممکن
یمکن ان یحصل لذاته وجود ذهنی یتکثر بحسبه وذلک فی الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث

ان المتبادر مما یقال فی جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض المحمولة وفی نفس
الامر مخلوطة متحدة بها فیطلب سببا فی ذلک ویستند لا محالة الی امر ما هو اما الذات واما غیرها ولما
لم یجز استناد مفهوم الموجود الی الذات لان الشیء ما لم یوجد لم یوجد فحکموا بان کل ذی ماهیة معلول
انتهی فیما ذکره وجوه من الخلط والغلط الاول ان ما ذکره من ان مفهوم الموجود موجود لانه
محمول علیه مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوی الحمل والخلط من الحمل الذاتی الاولی والحمل الشائع
المتعارف فان کل مفهوم یحمل علی نفسه بالمعنی الاول وکثیر من المفهومات غیر محمولة علی نفسها بالمعنی
الثانی فلم یلزم من کون مفهوم الموجود نفس معناه ان یکون فردا نفسه حتی یکون موجودا فی الخارج
الثانی ان قول الحکماء ان موضوع العلم الکلی هو الوجود المطلق لم یریدوا به نفس هذا المفهوم الکلی
بل انما ارادوا به الوجود بما هو موجود فی نفس الامر من غیر تخصیص بطبیعة خاصة او کمیة فان الانسان
کما یصدق علیه انه موجود جسمانی طبیعی کذا یصدق علیه انه موجود مطلق لا بقید الاطلاق ولا بقید
التخصیص ایضا فالبحث عن الشیء بما هو مصداق للوجود المطلق حری بان یذکر فی الفلسفة الاولی
والذی هو مستغن عن الاثبات لانه بدیهی الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا
من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الکلی الذی لا یوجد الا فی الذهن الثالث ان الذی تصوره وصوره
فی الفرق من الواجب لذاته والممکن لذاته مما لا تعویل له فان کون ذات الباری مما لا یمکن تعقله ولا
له وجود ذهنی مبنی علی انه عین الوجود او الوجود البحت لا ان کونه کذلک مبنی علی کونه غیر متعقل وایضا
یکفی فی کون الشیء قابلا للتحلیل کونه بحیث لو حصل فی العقل کان للعقل ان یحلله وان امتنع حصوله
فی العقل فاذن الفرق من الواجب والممکن فی کون الموجود المطلق عین احدهما وزائدا علی الآخر
لیس کما تصوره بل الحق فی الفرق بینهما ان یقال ان الممکن قابل للتحلیل الی حیثیتین حیثیة کونه موجودا
وکونه امرا آخر یخالف الوجود بخلاف الواجب فان جمیع حیثیاته هی بعینها حیثیة الموجود والوجود البحت
لا جهة نقص فیه وکل ممکن یوجد فیه جهة نقص او جهة نقایص هی غیر جهة الوجود والوجوب مثلا الفلک
لیس محضا الوجود اذ حیثیة کونه ناقص الوجود مفتقرا الی مکان او غیر محتاج الی سبب ومحرک وکذا

حيثية تحل كثير من السلوب والاعدام فيه التي بازاء الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذي يحمل عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هوية العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان توجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الموجود وكونه موجودا مطلقا شيء واحد لا فرق الا بالتعين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود وكونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة كاتبا او عالما يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي مهية معلولا لان حيثية المهية والامكان يخالف حيثية الفعلية والموجود فالحيثية الاولى يستدعي علة وتفتقر اليها وبالحيثية الثانية قد يستغني عنها كما في الواجب جل ذكره وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والكلي دون المحكي عنه بها فلا شك في بطلانه فان قلت كيف يكون ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور وذات الباري مجهول الكنه قلت قد مر سابقا ان شدة الظهور وتاكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا صار منشاء لاحتجابه تعالى عنا والافذاته تعالى في غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخ اما ان يكون الوجود حقيقة كما هو المتبادر ان يكون مصداقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع عن الموجودات او معنى اخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كساير المهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود ومن السماء انه

لا اثر لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون ذا مهية وقد برهن على انه كل ذي مهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان ذلك لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجودا فلذلك جمهور المتاخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشاء هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود واحاده وافراده وعن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه ان العروض موجودية اخرى كالماشي بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية الموجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية صح ان يقال انها غير الانسان لا لكونها امرا بملاحظة وحكاية عن مهية وصح ان يقال انها غيره لانها امر نسبي والانسان مهية جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي قد يراد به ما يكون الشيء اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد ان فرض قيامه بذاته صح ان يقال ان ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان في الامر العام لكونه اعتبارا ذهنيا زائدا على الجميع اذا تقرر هذا قلت في الجواب انا نختار من الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قوله في الترديد الثاني اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى اخره قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي الذي هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان الوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان السواد حقيقة عندنا في كل اسود ولكن في بعض الموجودات حقيقة مخلوط بالنقايص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول لان هذا المفهوم الكلي وان كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب

كونه مفهوما عنوانيا له وجود في الخارج حتى يكون عين الشئ لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود
القائم بذاته وصلحق بحيث يكون منشا صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لاشئ اخر
يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الاشيا فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص
شبيه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا الايرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يغنيه
عن السبب لانه انما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المفهوم او قيام
حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما انه بذاته وجود سواء حمل
عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكما الى انه معدوم ليس هو
الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات
الوجودية

فصل في ان الواجب الوجود لاشريك له في الالهية وان اله العالم واحد

البراهين الماضية دلت على ان الواجب الوجود بالذات واحد لاشريك له في وجوب الوجود
والآن نريد ان نبين ان اله العالم واحد لاشريك له في الالهية اذ مجرد وحدة الواجب بالذات
لا يوجب في اول النظر كون الاله واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد وكل ما سواه
ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به وبه صار واجبا وموجودا فبوجوب استناد كل الموجودات
وارتقائها اليه يلزم ان يكون وجودات كل الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب
الوجود لذاته فالاشيا كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما
بذاته الى الاجسام المستقيمة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضئ وبسببه يضئ كل شئ واذا
اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور
حكمت بان النور الثاني من الشمس ومستندة اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اضعف
الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشيا المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق
فالكل من عنده انه طريق اخر نشير اليه في الكتاب الالهي سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس و
الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم اخر

هذا العالم بجميع اجزائه سوا كان فيه سموات وارضين واسطقسات مرافقة لما في هذا
العالم بالنوع او لا بان يقال لو فرض عالم اخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذ لم يكن
احدهما محيطة بالاخرى لزم الخلا بينهما والخلا ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم اخر مباين لهذا العالم
مع ايضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المختص بواحد واحد من
الاحتمالين المذكورين على التفصيل فليس اليه اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزا
ويكون كل منهما كالاخر في السما والارض وغيرهما فيما نقل عن ارسطاطاليس من انه اذا كانت
اسطقسات العوالم الكثيرة وسمواتها غير مخالفة في الطبيعة والاشيا المتفقة في الطبيعة متفقة
في الاحياز والحركات والجهات التي تتحرك اليها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع
مختلفة فوق واحد فهي ساكنة فيها بالقسر والذي بالقسر بعد الذي بالطبع بالذات فعلم انها كانت
مجتمعة متواحدة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذن متباينة ابدا او ليست بمتباينة ابدا وهذا خلف
وايضا الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم
تجمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا انتهى كلامه فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد
الا انها مشتركة في الارضية والامكنة ايضا مشتركة في كونها وسط الكل فالارضية المطلقة تقتضي
الوسط المطلق والارض المعينة تقتضي الوسط المعين يقال في دفعه ان الاجسام الكثيرة بالعدد
المتحدة بالنوع والحقيقة وان لم نشك ان امكنتها كثيرة بالعدد لكن يجب ان يكون كثرة امكنتها
على نحو لو اجتمع كل الاجسام مكانا واحدا لصيرت تلك الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك مع بالنفس
اذ امكنه ضروري واما الاجتماع المذكور فما لا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لوحدتها فرضنا
اذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد واحد متصل منها وهذا خلف واما الوجه
الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله لا يمكن ان
يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فهي بالقسمة العقلية
الضرورية اما مستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة

وهي الاخذة من الطرفين او غير اخذة متخابل على محاذاتها لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من بغايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة وبيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هذا العلم ان الحركات الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون كثامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكني اغرض في طرف يسير فاقول ما لم توف على نوع الاتم شرائط النوع الانقص الاول بكماله لم تدخل في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم تتخط به الى النوع الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات وما لم تحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم تتجاوز به الى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع ساير القوى النباتية في الجسمية فما لم تحصل النوع الاخس الادنى الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب ايضا ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا ناطقا فمن انه اوفت جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعها افادة النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فاذا النوع الناطق يدرك لجميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذن لا كيفيات ما خلا التسعة عشر المحسوسات بالذات والثلث المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا ابطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع او بالشخص فقد ثبت ان العالم واحد شخصي فقد ثبت ان العالم واحد شخص ثم نقول تشخص العالم

تشخص طبيعي اي له وحدة طبيعية لا انها تاليفية وذلك لتحقق التلازم من اجزاء الاولية فان بين الاجسام العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها فان استحالة الخلا وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم من الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجبا لانتهاء الى علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدا الواحد الذي دل على انتظام احوال السموات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور لها متصرفة فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلوم الوجود بل غير موجود كما سيلوح وجهه فكل جسم وجسماني ونفس وعقل منته الى مبدا واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها وارباببها ولا يبعد ان يراد بالفساد والانتقاض اختلال نظامها وعدم انتظامها والدلالة ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم الجسماني وما ينوط به متعددا واللازم باطل كما عرفت فالملزوم مثله كما وضح من قوله تعالى اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض   في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل وجه ليس مؤتلف الذات من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء مقدارية وذلك لان كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقاس بينهما في نسبة الوجود الى اجزائه اقدم من نسبته الى الكل تقدما بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى جزئه متحققا بتحققه وان لم يكن اثرا صادرا منه وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته وهذا محال وهذا البيان يجري فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست في الحقيقة متقدمة بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلابد في نفي تلك الاجزاء عنه تعالى من بيان اخر والقوم طولوا الكلام

فی تجرد الواجب عنها ومن النجم واحتاجوا فی البیان الی برهان تناهی الابعاد ولنا فی بیانه
طرق واضح یتوقف علی مقدمة قد اشرنا الیها مرارا من ان کل متصل بذاته او بغیره قارا کالمکانیات
او غیر قار کالزمانیات فهو ضعیف الوجود متشابک الوجود بالعدم والحضور بالغیبة والواجب
جل ذکره قوی الوجود وغایة فی الشدة بلا شوب نقص وقصور وایضا قد تقرر ان الاجزاء المقداریة
متحدة الحقیقة متساویة مع الجمع فنقول لو کان للواجب جزء مقداری کما تقوله المشبهة فهو اما ممکن فیلزم
ان یخالف الجزء المقداری کله فی الحقیقة واما واجب فیکون الواجب بالذات غیر موجود بالفعل
بل بالقوة وکلا شقی التالی محال فکذا المقدم فتعالی عن اوهام المجسمین والمعطلین علوا کبیرا طریق
اخر لو ترکب ذات الواجب من اجزاء فلا یخلو اما ان یکون کل واحد من تلک الاجزاء او بعضها
واجب الوجود ولیست الاجزاء ولا شیء منها واجب الوجود بل جمیع ممکنات الوجود والاقسام الثلثة
باسرها مستحیلة اما الاول فهو ان یکون الاجزاء کلها واجبات الوجود فیلزم خرق الفرض لان المفروض
ان هناک شیئا واحدا اوحدة حقیقة ذا اجزاء اذ کل ما لا وحدة له لا وجود له کما بیناه مرارا فاذن کل
حقیقة واحدة حقیقیة فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان یکون لبعض اجزائها الی بعض افتقار او اتیان
وتعلقا طبیعیا وارتباطا لزومیا اذ لا یتصور تالیف حقیقة نوعیة او شخصیة من امور متفاصلة الذوات
مستغنیة الحقایق والهویات بعضها عن بعض فلو ترکب حقیقة الواجب من الواجبین لزم تحقق
التلازم بینهما وقد مر ان التلازم بین الواجبین محال بای نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض
الی تعدد واجبات کل منها موجود بسیط علیحدة واما بطلان الثانی فلان ذلک الجزء الذی هو
الواجب کان مستغنی القوام عن الجزء الاخر والجزء الاخر لامکانه مفتقر الی ذلک الواجب
المفروض واجبا متاخر الوجود عن غیره مفتقر الذات الی ممکن ویتوسطه الی واجب اخر والافتقار
الی الغیر وان کان الی واجب اخر وکذا التاخر عنه ینافی الوجوب بالذات واما بطلان الثالث
فهو اوضح اذ کیف یتصور حصول مجموع واجب الوجود من ممکنات صرفة وجمیع الممکنات ممکن لا محالة
لو فرض موجودا وفی الشقین الاخیرین یلزم الدور واذا العقل اذا قاس الممکن والواجب الی الوجود

یجد الواجب اقدم فی الوجود وحکم بانه وجد فوجد الممکن واذا قاس الجزء والکل الیه یجد الجزء اقدم
فیه من الکل ویحکم بانه وجد الجزء فوجد الکل فیلزم تقدم کل من الکل والجزء ههنا علی نفسه طریق
اخر قد علمت ان الواجب حقیقته انیة محضة فلا ماهیة له وکل ما لا ماهیة له لا جزء له ذهنا ولا خارجا والتفصیل
فی هذا البیان فنقول الواجب تعالی مسلوب عنه الاجزاء العقلیة وما یسلب عنه الاجزاء الخارجیة
اذ کل بسیط فی العقل بسیط فی الخارج دون العکس وانما نفیت عنه الاجزاء العقلیة اذ لو کان
له جنس وفصل لکان جنسه مفتقرا الی الفصل لا فی مفهومه ومعناه بل فی ان یوجد ویحصل بالفصل فح
نقول ذلک الجنس لا یخلو اما ان یکون وجودا محضا او ماهیة غیر الوجود فعلی الاول یلزم ان یکون ما
فرضناه فصلا لم یکن فصلا اذ الفصل ما به یوجد الجنس وهذا انما یتصور اذا لم یکن حقیقة الجنس حقیقة الوجود
وعلی الثانی یلزم ان یکون الواجب ذا ماهیة وقد مر انه نفس الوجود وحقیقة بلا شوب وایضا لو کان
مندرجا تحت مقولة الجوهر وکان احد الانواع الجوهریة فیکون مشارکا لسایر الانواع الجوهریة فی
الجنس العالی وقد برهن علی امکانها وقد مر ان امکان النوع مستلزم امکان الجنس المستلزم
لامکان کل احد من افراد ذلک الجنس من حیث کونه مصداقا له اذ لو امتنع الوجود علی الجنس من حیث
هو جنس ای مطلقا لکان ممتنعا علی کل فرد فاذن یلزم من ذلک امکان الواجب تعالی عن ذلک علوا
کبیرا وتلخیص من شیء لو کان الواجب اجزاء حدیة عقلیة فلا یخلو ان یکون جمیعها او بعض منها حقیقة الوجود
او لیس کل وعلی التقادیر یمتنع الحمل وذلک خرق الفرض فی ان واجب الوجود لا فصل
الحقیقة المقدسة علی انه مقسم نوعی او مقسم صنفی او شخصی فان شیئا من هذه الامور لا ینافی کون
المقسم بسیطا غیر ذی جزء کالجنس البسیط او النوع البسیط وذلک لما علمت ان الواجب غیر ذی ماهیة
وکل ما له فصل مقسم او خاصة مصنفة او مشخص فهو لا محالة ماهیة کلیة فما لا ماهیة له لا یکون جنسا ولا نوعا
متحصل بنفسه بلا فصل ومتشخص بذاته بلا مشخص طریق اخر قد اشرنا سابقا فی مباحث الوجود ان الوجود
لا فصل مقسم له ولا مشخص له فاذن مدخلیة هذه الامور لیست فی تقرر معنی الجنس بما هو جنس او
النوع بما هو نوع بل لها مدخلیة فی ان یکون الجنس موجودا محصلا او النوع موجودا متشخصا

اليه بالحس او العقل فلو كان للوجود فصل او محصل شخصيا لكان شي منهما مقرر المعنى والتجوهر فلك الواجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود واكده فيتعاظم عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى تحصيلات انواعه او كالنوع بالقياس الى تشخصات اعداده وهويات افراده فما اضل منهج بعض جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنسي والموجودات افراده وانواعه ولم يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع واعداد فلا يخلو اما ان تكثرها كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر بمقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد او ذلك الفرد على طباع الامر المقتضي لكثرة بنفس ذاته بل هو بنفسه فيكثر بذاته وهكذا الكلام في احاد هذه الكثرة فلا واحد في هذه الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فاذ لا يتحقق المبدء انتفى ذو المبدء فاذا كثرناه بنفسه فقد ابطلنا نفسه وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود وهي غير حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزئين احدهما يجري مجرى الصورة وهو ممتنع

فصل

في ان واجب الوجود لا شارك له في اي مفهوم كان ان المشاركة بين الشيئين في اي معنى كان يرجع الى وحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها حقيقية والحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة الواجبة وقد يكون زائدة على الذات كوحدة المهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها امورا متكثرة في الواقع وهي بحسب الشركة في امر ما وقد مر تفصيلها في مباحث الكثرة والوحدة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشي من انحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له في شي من المعاني والمفهومات بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له ولا مشابه له اذ لا كيف له كما سيظهر لك في نفي الصفات الزائدة عنه ولا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا وضع ولا محاذي له اذ لا يوصف باين ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية وذلك لان جميع صفاته الاضافية يرجع الى اضافة واحدة هي القيومية كما ستعلم واذ لا موثر ولا موجد سواه كما سيظهر في توحيد الافعال فلا شارك له في صفة القيومية واذ لا محل له فليست له نسبة الحلول كما

يقوله النصارى واذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا مناسب له فالمناسبات التي اثبتها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها اوهام مضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن هيهات نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان والالة لا نسبة العلة الى معلولها وكلما لا يفعل الا بالالة فلا يمكن ان يوجد الالة ولو كانت النفس خالقة بدنها لم تكن نفسا فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة النفس لتعاليه عن الحاجة في شي وايضا النفس الناطقة من حيث انها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كساير القوى فهي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي ايضا جسمانية التاثير وان كانت روحانية التاثير وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد وان يكون مستغنيا عنها في الوجود ايضا ولو لم يكن النفس جسمانية التاثير لكانت عقلا محضا هف واله العالم جل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث وايضا النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي وبينهما تركيب اتحادي وكلما يتركب منه ومن غيره شي فبينهما تعلق وارتباط يوجب تاثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل عن الشي لا بد له من قصور يفتقر الى ضميمة يكمله ويحصله والواجب تام الوجود وفوق التمام فيتعاظم عن ان يتممه شي فثبت ان لا مناسب له تعالى مع النسبة المعدودة صاف الشي عن ذاته فهو بري الذات عن الاشياء ذاتا وصفة ونسبة مع انه لا يخفى عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شي في الارض والسموات

في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه ترجع الامور كلها وهذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكها الا على من اتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقايص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شي ولا كون شي اخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هف

فالمعروض انه بسيط اذا كان شيئا دون شيء آخر كان يكون ا دون ب فحيثية كون الف بعينها
حيثية كونه ب والا لكان مفهوم او مفهوم ليس ب ... احد اللازم بطلانه استحالة كون الوجود
والعدم امرا واحدا فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان
مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية انه ليس بفرس لا يخلو اما ان يكون بعين حيثية كونه انسانا
او غيرها فان كان الشق الاول حتى الانسان بما هو انسان لا فرسا ... ذلك انا متى عقلنا
ماهية الانسان عقلنا معنى اللافرس وليس الامر كذلك اذ ليس كل من تعقل الانسان بما هو انسان
يعقل انه ليس بفرس فضلا عن ان يكون تعقله الانسان وتعقله ليس بفرس شيئا واحدا فكيف
السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا لجميع ... سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس ...
قوة ولا امكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب محمول مواطاة او
اشتقاقا فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقا
وقايست بينهما بان تسلب احدهما عن الاخر او ترجب سلبه عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع كذا
غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي
من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او ماهية ووجود فاذا قلت
مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس كاتب والا لكان زيد
من حيث هو زيد عدما محتال الابدان يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد وامر
آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر
الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشأ نقص الوجود
فان كل ناقص حيثية وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء فواجب الوجود
لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف ولا يسلب عنه شيء الا النقايص
والامكانات والاعدام والملكات واذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك الشيء من نفسه فهو
من كل حقيقة بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك ... من يصدق على نفسها فاتقن ذلك وكن

من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى صفات سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم
وكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقايص وسلب السلب وجود وسلب النقايص كمال
وجود وليعلم ان من المهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا
يكون معه قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا حددت نوعا محصلا كمهية الانسان مثلا
بانه حيوان ناطق يجب عليك ان تحصر معانيه وتضبطه وتقصد من قولك الشارح لمهيته انه لا يزيد عليه
شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجزاء مهيته الا وقد ذكر في هذا القول الوجيز او غيره والا لم يكن هذا
الحد حدا تاما له فيشترط في مهية الانسان وحدها ان لا يكون شيء آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق فلو
فرض ان في الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب المهية مع هذه المعاني المذكورة في مهية الانسان معان
اخر كالعرشية والفلكية وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا آخر اتم وجودا منه وانما اوردنا بقولنا
نوعا محصلا وجودا ولا ما يحصل حده ومعناه فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا او الجسم النامي
مثلا وان كان لكل منهما حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك معنى آخر كمالي
لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي الحساس
يحمل على المجموع الذي هو الحيوان الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف
النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كانت حدوده الحدية فاذا وجد نوع حيواني لم يحمل عليه
النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه حجر او معدن وان حمل انه جسم ذو قوة
حافظة للتركيب وكلامنا في الوجود الناقص اذ اتم لا في المعاني المطلقة اذ انضم اليها معنى آخر فالاول
غير محمول على شيء آخر فرض انه اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول
ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان الوجود
المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدود بحد خاص والوجود المقيد بخلافه
كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك
لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدء كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذي المبدء فمبدء كل الاشياء

وفيها منها يجب ان يكون كل الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد جميع الحدود
الضعيفة السوادية التي هي ابتها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه البسيط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه
كل المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعينها العدمية من النهايات والاطراف
فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشتمل الذراع من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع على
وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي تكون لها عند الانفصال من ذلك الوجود
الجمعي وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط
غير متناه لكان اولى والبق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في هيئة هذه
المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من النقايص والقصورات وكذا
الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة الشديدة واشتمالها على
الحرارات الضعيفة فكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالوجودات
المقيدة المحدودة بحدود ويدخل فيها اعدام ونقايص الخارجة من حقيقة الوجود المطلق الداخلة في الوجود
المقيد واليه الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما والرتق اشارة
الى وحدة حقيقة الوجود البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وملكا وفلكا وقوله تعالى
وجعلنا من الماء كل شيء حي وهل الماء الحقيقي الا الرحمة التي وسعت كل شيء وفيض وجوده المار على
كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال
والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل سريان الوجود
على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة لوجود ربها
عارفة بخالقها ومبدعها كما سنحققه في اوايل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شيء
الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه وهو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا بالتجرد عن
غواشي الجسمية والوضع والمكان   في البحث عن صفاته تعالى
على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول   في الاشارة الى اقسام الصفات اما ايجابية ثبوتية

واما سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فصفة الجلال
ما جلت بها ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلت والاولى سلوب عن النقايص
والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم و
الحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية وجميع الحقيقيات ترجع الى وجوب الوجود اي
الوجود المتاكد وجميع الاضافات ترجع الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام و
فيودي الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بيان تفصيله ان
الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما ستعلم لكن ليس وجود هذه الصفات فيه
الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ
في التعليقات من ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت يكون
الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر
وقادر من حيث هو حي وكذلك في ساير صفاته وقال ابو طالب المكي مشيته تعالى قدرته وما يدرك بصفة
يدرك بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسياتي زيادة توضيح في هذا المقام بوجه يظهر لك سقوط
بعض الاقدام وكما ان صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها
والالكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم
لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولا تخل بوحدانية كونها لازمة عليه فان الواجب ليس
علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتاخرة عنه وعما اضيف بها اليه وانما علوه ومجده
وتجلده وبهاؤه ومبادي هذه الصفات التي هي من ذاته الاحدية ان يكون ذاته تعالى في ذاته بحيث
ينشا منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الاضافات وكما ان ذاته بذاته مع كمال فردانيته وتقدسه
يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة والحيوة من غير ان يتكثر او يتعدد حقيقة او اعتبارا او حيثية
لان حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله علم كله
قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر منه قدرة ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم

الكثر فی صفاته الحقیقة فکذا صفاته الاضافیة لا تتکثر معناه ولا تختلف مقتضاها وان کانت زائدة علی
ذاته قبدیة بعضها رازقیة وبالعکس وهما بعینهما جوده وکرمه وبالعکس وهکذا فی العفو والمغفرة والرضا
وغیرها اذ لو اختلفت جهاتها وتکثرت حیثیاتها لادی تکثرها الی تکثر مبادیها وقد علمت انها عین ذاته
تعالی قال الشیخ المالک شهاب الدین المقتول فی بعض کتبه ومما یجب ان نعلمه ونحققه انه لا یجوز ان
یلحق الواجب اضافات مختلفة یوجب اختلاف حیثیات فیه بل له اضافة واحدة هی المبدئیة تصحح جمیع
الاضافات کالرازقیة والمصوریة ونحوهما ولا سلوب فیه کذلک بل له سلب واحد یتبعه جمیعها وهو سلب
الامکان فانه یدخل تحته سلب الجسمیة والعرضیة وغیرها کما یدخل تحت سلب الجمادیة عن الانسان سلب
الحجریة والمدریة عنه وان کانت السلوب لا یتکثر من کل حال انتهی کلامه وهو کلام فی غایة الجودة الا
ان قوله وان کانت السلوب لا یتکثر محل بحث کما مرت الاشارة الیه من ان سلوب الوجودات
مما یوجب تکثرا فی المسلوب عنه والذی من السلوب لا یوجب تکثر الحیثیة فی الموصوف به هو سلب السلب
کسلب الامکان عن واجب الوجود ویندرج تحته سلب الجوهریة والعرضیة والجسمیة والکیفیة
والکمیة وغیرها واما سلب الوجود الاکمل عن الوجود الانقص کسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب
مرتبة الواجب عن العقل فذلک لا محالة لا یوجب تکثرا وکذلک سلب المساوی عن المساوی فی الدرجة کسلب
الفرسیة عن البقریة قال بعض المحققین فی شرح قوله کما یدخل تحت السلب الجمادیة عن الانسان سلب
الحجریة والمدریة ان عرضیة من ذلک ان السلوب قد یحتاج الی حیثیات ذاتیة مختلفة کسلب الجمادیة عن
الانسان فانه من حیث کونه نامیا وسلب الشجریة عنه فانه من حیث کونه حساسا متحرکا بالارادة وسلب
الفرسیة عنه فانه من حیث کونه ناطقا وتلک حیثیات ذاتیة متعددة ولا کذلک الحال فی واجب الوجود
فان جمیع السلوب مستندة الی ذاته الاحدیة مرة واحدة لان ذاته مقتضیة لسلب الامکان المستلزم
لسلب النقایص فافهم انتهی اقول لا یخفی علیک ما فیه بعد الاطلاع علی ما ذکرنا فان حیثیة الناطقیة فی الانسان
یکفی لان یکون مصححة السلب الجمادیة والشجریة والفرسیة کما ان العقل الفعال مع بساطته یسلب
عنه جمیع الممکنات التی دونه فی المرتبة من غیر حاجة الی حیثیات ذاتیة مختلفة فعلم ان القاعدة الکلیة

فی تصحیح سلوب النقایص عن شیء هو کماله الوجودی وفی تصحیح سلوب الکمالات عن شیء هو نقصاناته
وجهاته العدمیة فکلما یسلب عنه شیء وجودی فهو لا محالة مرکب خارجی او ذهنی کالانسان یسلب عنه
الملکیة والعقل یسلب عنه الجمادیة والشجریة وغیر ذلک فلا یحتاج فی ذلک الی حقیقة اخری غیر
حیثیة ذاته الغیبیة النطقیة الناطقیة فعلیک بالتثبت فی هذا المقام حتی لا تزل قدمک عن سبیله
ولا یزعجک عن ما ذکرنا سابقا ان البسیط الذات هو کل الموجودات فی قسمة اخری رباعیة
للصفات الثبوتیة حتی یعلم ان ایها لایقة للذات الواجبة الصفات اما محسوسة واما معقولة وکل منهما
اما عین الموصوف او غیره فهذه اربعة الاول کالمتصل للجسم والثانی کالاسود له والثالث کالعلم للعقل
والرابع کالعالم للانسان البشری فنقول صفات الباری لیست من قبیل المحسوسات اذ هو اجل من
ان یناله الحس فیما ضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبیل الصفات الزائدة لازمة کانت کما یقوله الاشاعرة
او مفارقة کما یقوله الکرامیة تعالی عن اوهام الجاهلین المضلین علوا کبیرا اذ لو کان کذلک لزم ان
یکون خاویة فی مرتبة ذاته بذاته عن ما هو صفة الکمال کالعلم والقدرة والحیوة وغیرها فیکون بحسب
ذاته فیکون الغیر تاثیر فی کماله وتمامه او یودی الی الدور المستحیل ولان الفطرة حاکمة بان ذاتا
یکون کمالها بنفس ذاتها اشرف من ذات استکملت بامر زاید علی ذاته وعلی الجملة لیس فی ذاته لکونه
مبدء سلسلة الخیرات الوجودیة والاضافات النوریة شیء بالقوة ولا فی ذاته جهة امکانیة
بل کله وجود بلا عدم وکمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا قوة امکان وخیر بلا شر لانه غیر متناهی
الشدة الوجودیة ای ذاته من القصور والانفعال فصفاته الکمالیة کلها عین ذاته ای وجودها بعینه
وجود الواجب فهی کلها واجبة الوجود من غیر لزوم تعدد الواجب والیه الاشارة بقول الشیخ
ابی نصر الفارابی یجب ان یکون فی الوجود وجود بالذات وفی العلم علم بالذات وفی الارادة ارادة
بالذات حتی یکون هذه الامور فی غیره لا بالذات اقول وهکذا فی کل صفة کمالیة للموجود بما هو
موجود وهذا ارشاد الی ان حقایق الاشیاء یجوز ان یکون لها وجود بسیط جمعی
والی انه قد یکون لحقیقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادی وبعضها مجرد وبعضها واجب وبعضها

ممكن كاصل الوجود فانه حقيقة واحدة بعضها جوهر وبعضها عرض ومنها واجب ومنها ممكن
وذلك لان هذه الصفات مما يتبع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم بين الواجب والممكن
وهي في الواجب عين ذاته فتكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم
في علم العقل بذاته عقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف وهو كيفية نفسانية
غير القدرة والارادة اللتين هما كيفيتان نفسانيتان متغايرتان للعلم فهي بهذا مختلفة في الوجود ولكل
منها اثر خاص وهي كلما هناك شيء واحد وجودا وعينا وكذا فعلا وتاثيرا فان اثر العلم هناك بعينه
اثر القدرة والارادة والحيوة فكما ان المعلوم له تعالى فكذلك مقدوره ومراده ومحبوبه ومجعول
بجعله بالذات من غير اختلاف جهات الا بحسب الاسماء ومفهوماتها كذا يجب ان يحقق الامر في
عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتاخرون الذاهبون الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية
الصفات في الباري تعالى ان مفهومها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك
الصفات في غيره وهذا ابتناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته في التفاوت وتزيدك ايضاحا لهذا
المقام المرام		في حال ما ذكره المتاخرون في ان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس
ذاته قالوا كلما هو صفة لشيء فيفتقر الى ما يقوم به وكلما قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به وكلما قيامه بشيء
فوجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب ذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سواء كانت
للواجب او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد بين نفي تعدد واجب
الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت
في ذاته صفة ممكنة لكان فاعلها ومرجحها لا بد ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه ولا ينفعل ايضا عن مجعولاته
وهو بين ومع ذلك يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون
فعلها بجهة وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفعل قد يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول
اذ قد ثبت بساطته تعالى الثاني انها لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه قبل وكلما قبل بنفسه
فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو الذي يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجبه

وان يتوقف وجود المعلول على وجود غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول ولا يجعله واجب الحصول
وليس له الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المعلول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل
الى مقبوله بالامكان والوجوب يبطل القوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان
فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف بصفة متقررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الجهتان
اما ان تكونا لازمتين له او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى زائدة وعلى التقادير يلزم تركب
الذات في الواحد الحقيقي اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فينقل الكلام الى صدورهما
بان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين لهما اما ان يتسلسل الامر الى ما لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين
لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته تعالى الحقيقية وفيه بحث من وجوه الاول لانا نقول
ان مبنى اثباتها من باب اخذ القبول بمعنى الانفعال الاستعدادي ولكن القبول بمعنى مطلق
الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فلقائل ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته
ولوازم الذات لا تستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات
مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك
الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات ولا يبعد ان
يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجوب لوجوب الذات والثاني
ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية له تعالى كالمبدئية والسببية وغيرها لجريان الدليل بجميع
مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه تعالى بتلك الصفات او عدم كونها زائدة على الذات وكلا
القولين باطل ويرد على وجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية
له تعالى حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرته باعتبار وارادته باعتبار
والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة تقتضي وجوبه فعلمه من حيث انه قدرة يصحح
الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة
الوجوب يلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته

الحقيقة وكذا حيثية كل صفة كمالية له تعالى هي بعينها حيثية ساير صفاته الكمالية وسياتي تحقيق ذلك المقام
وثانيهما المنع بانا لا نسلم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون
بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بديهة ان القابل بما هو قابل يجوز
كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية
اخرى ولك ان تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف المهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان يقال
ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز ان لا يكون زوجا بل هي واجبة الزوجية وثالثها ان التنافي
بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاد ايجاب وجود المعلول في حد نفسه والقبول امكان حصول
المقبول في القابل فالامكان امكان وجوده لغيره والوجوب وجوب وجوده لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا
الفاعل يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول
فيه فالتنافي بينهما غير مسلم وقد يجاب عن الاول بان المعلول في نفسه كما انه لامكانه محتاج الى علة موجبة
فكذلك وجوده في غيره ايضا لامكانه محتاج الى العلة ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود
المقبول فموجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء في نفسه
فكذلك يوجب وجوده في غيره ايضا نحو وجود الشيء في القابل لا يختلف فالذي نحو وجوده لغيره
لغيره فوجوده في نفسه عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها
لموضوعاتها بلا اختلاف حيثين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي
بين الايجاب واللاايجاب وايضا والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى على المتامل
فمنعه مستندا بان الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان
لم يسلب الايجاب الناشي من الفاعل لكنه متصف بسلب [illegible] الناشي عن ذاته فلا يمكن ان
يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة [illegible] ولا يذهب عليك [illegible] هذا ليس بحثا على السند الاخص
بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يدفع عنها السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان اثبت
تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهة الفعل والقبول

مطلق الموصوف فيه بامر زائد على الذات الموصوف فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولا
بد اقال الشيخ في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما
عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلا لشيء فان
القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته موضوعة لتلك
الصفات لانها موجودة فيه بل لانها عينية وفرق من ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض
من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هي حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع
البسايط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث
قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول والفعل ليست
مما يوجب حيثية في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال
والتاثر وليس من شرط قيام شيء بشيء تاثره عنه بل قد يكون قيام بلا تاثر كلوازم البسايط فان
قيل لازم وجود لازم للمهية البسيطة بل المهيات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات فيمكن ان يكون علتها
بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان
في كل مركب تحقق امر بسيط ولكل واحد من البسايط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما
او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة ايضا لها وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة في
خمسيتها ولها لازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء تلك المجموع
والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث
مثلا لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلثة فقط بل القابل هو مجموع
من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا
ولذا ترى الشيخ واتباعه تبعا للمعلم الاول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على
ذاته تعالى لذاته ولم يحذروا عن لزوم كونه تعالى فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر

فی ذلک قال بعض اعلام المتاخرین فی هذا المقام ایجاب

الفاعل للمفعول مقدم علی فعلها بالذات وامکان حصول المقبول فی القابل مقدم علی قبوله فلو کان

واحد الحقیقی الذی لا تعدد فیه بوجه من الوجوه فاعلا لشیء وقابلا لکان قبل الفعل والقبول جهتان

جهة بها یوجبه ویقتضیه وجهة اخری بها یستحقه ویمکن حصوله فیه العمدة ههنا اثبات

تکثر الجهة لاجل الاتصاف سوا کان قبل الفعل والقبول وحین الفعل والقبول فان الکلام فی

تعدد جهة یحصل منها الایجاب وجهة یحصل منها الاستحقاق ووحدتهما کالکلام فی تعدد جهتی الفعل

والقبول ووحدتهما بلا تفاوت فلو تم الدست والا فلا وقد استدلوا لاثبات هذه الدعوی بوجوه

عدیدة اخری یجری مجری ما ذکرناه فلنذ اطوینا ذکرها وترکنا نقلها لان شیئا منها لا یسمن ولا یغنی

فی تحقیق القول بعینیة الصفات الکمالیة للذات الاحدیة فاقول الوجه عندی ان یستدل

علی هذا المطلب العظیم بوجوه اخری سدیدة الاول هذه الصفات الکمالیة کالعلم والقدرة وغیرها

لو کانت زائدة علی وجوده تعالی لم یکن ذاته فی مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الکمالیة

فیکون ذاته بنفس ذاته عاریة عن معانی هذه النعوت فلم یکن مثلا فی حد ذاته بذاته عالما بالاشیاء قادرا

علی ایجادها والتالی باطل لان ذاته مبدء کل الخیرات والکمالات فکیف یکون ناقصا بذاته مستکملا بغیره

فیکون للغیر فیه تاثیر فیکون منفعلا عن غیره وانه فاعل لما سواه فیلزم تعدد جهتی الفعل والانفعال وهو

مح فکذا المقدم واما لوازم المهیات فهی لیست امورا کمالیة حتی یلزم من لزومها للمهیة ان یستفید المهیة

منها کمالا فیلزم الافادة والاستفادة الموجبة لتکثیر الجهتین فی الذات الواحدة بل هی امور اعتباریة

من توابع المهیة الثانی ان تلک الصفات لو کانت زائدة علی ذاته یلزم ان یستدعی فیضانها من ذاته

علی ذاته لجهة اشرف مما علیه واجب الوجود فیکون ذاته اشرف من ذاته اذ لو کنت جهة ذاته فی ان یکون

مرجحا لافاضة العلم مثلا لکان ذاته بذاته ذا علم یفیض من علمه علم اخر کما فی اصل الوجود وکذا فی سائر

الصفات الکمالیة للوجود والثانی مح لان جهة النقص والخسة یخالف جهة الکمال والشرف فکذا المقدم

ولا مجال لتوهم فیضانها من غیره علیه والا یلزم ان یکون معلوله اشرف منه وهذا اشد استحالة

من الاول والثالث ما اشرنا الیه سابقا من ان بدیهة العقل حاکمة بان ذاتا ما اذا کان لها من

الکمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهی افضل واکمل من ذات لها کمال زاید علی ذاتها لان تجمل الاولی بذاتها

وتجمل الثانیة بصفاتها وما یتجمل بذاته اشرف مما یتجمل بغیر ذاته وان کان ذلک الغیر صفاته وواجب

الوجود یجب ان یکون فی اعلی ما یتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدء سلسلة الوجودات

وواهب کل الخیرات والکمالات والواهب المفیض لا محالة اکرم وامجد من الموهوب المفاض علیه

فلو لم یکن کماله تعالی ومجده وبهاؤه بنفس حقیقته المقدسة بل مع اللواحق لکان المجموع من الذات

واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع تعالی فیلزم ان یکون المبدع اشرف واکمل من علته وهو

محال من الاستحالة فاذن کل واحد من الوجود وکمالات للوجود بما هو موجود یجب ان یکون مشیئا الی

ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وهکذا فی جمیع صفاته الکمالیة ویجب ان یکون

جمیعها واجبة الوجود وان یکون جمیعها امرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب کما مر سابقا وقد وقع فی کلام

مولینا مولی العارفین وامام الموحدین ما یدل علی نفی زیادة الصفات فیه تعالی بالمبالغة حیث قال

فی خطبة من خطبه المشهورة اول الدین معرفته وکمال المعرفة التصدیق به وکمال توحیده الاخلاص

له نفی الصفات عنه بشهادة کل صفة انها غیر الموصوف وشهادة کل موصوف انه غیر الصفة فمن وصفه سبحانه

فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار الیه فقد حده ومن حده فقد عده

ومن قال فیم فقد ضمنه ومن قال علی م فقد اخلی منه انتهی کلامه المقدس وهذا الکلام الشریف مع وجازته

متضمن لاکثر المسائل الالهیة ببراهینها ولنشر الی نبذ من بیان اسراره والموزع من کنوز انواره شرح

قوله اول الدین معرفته اشارة الی ان معرفة الله تعالی ولو بوجه ابتداء الایمان والیقین فان ما لم یتصور

شی لا یمکن التصدیق بوجوده ولهذا قیل مطلب ما الشارحة مقدم علی مطلب هل کتقدم البسیط علی المرکب

قوله علیه السلام وکمال المعرفة التصدیق به وذلک لان من عرف معنی واجب الوجود وانه الوجود المتأکد

الذی لا اتم منه الذی یفتقر الیه الممکنات والموجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقایص والاعدام

والقصورات فقد عرف ان لا بد ان یکون فی الوجود موجود فی العالم والا والا لازم بط فکذا الملزوم

فحقيقة الوجود اذا عرفت على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري الشهودي اذ قد ثبت
فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لا بد وان يكون نفس حقيقة المعلوم بخلاف ساير المهيات فانها
قد يكون العلم بها غير وجودها العيني فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل وجود الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود الخارجي
وجود ذهني كالمهيات الكلية فمن عرف حقيقة الوجود لاي موجود كان على وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه
ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقومات كالوجودات المجهولة وعلى اي تقدير لا بد ان يعرف ان حقيقة
الوجود وجب به وكماله موجود لان ما هو ومثل هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود
اي وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان مهية الوجود انيته كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفة الوجود
المتاكد الواجبي عين التصديق به توحيده اشاره الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في
نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصرف لا يشوبه عموم ولا تشخص فان من تامل ان الواجب
نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود في تحديد او تخصيص او تعميم او نقص
او فتور او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان يكون الحقيقة الواحدة
حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره فضلا عن تجويز وقوعه كما مر تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته
تعالى التي هي عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو
فذاته شاهدة على وحدانيته واما وجه عطف قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدال على شهادتهم ايضا
على الوحدانية فبيانه كما مرت الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن
معرفة شيء من هذه الوجودات بكاله الا بحضور هويته وشهوده وهو يستلزم لحضور ما يتقوم به اعني الوجود
الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذلك وجود
غيره وانما عبر بالملائكة واولوا العلم لان جميع ما سواه من الموجودات من اولي العلم لما وقعت اليه
الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والارادة وساير الصفات الوجودية
لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام
والظلمات والى ذلك اشار تعالى بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قوله وكمال

توحيده الاخلاص له يعني عن الزوايد وعن الثواني اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا
اخر لم يكن بسيطا حقيقيا لما مر سابقا ان بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودي الا النقايص
والاعدام اذ جهة سلب الوجود فلو سلب عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط
الذات حق قوله وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد به نفي الصفات التي وجودها غير
وجود الذات والا فبسيط الذات حق قوله وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد به نفي قد ذاته
بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام امر زائد بذاته تعالى فرض
انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان
مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة مع
وحدة الوجود وقوله تعالى شهادة كل صفة بانها غير الموصوف وشهادة كل موصوف بانه غير الصفة
اشارة الى برهان نفي الصفات المعارضة سواء كانت حادثة او قديمة كما يقول الاشاعرة
فان الصفة اذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما
متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء اخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ووجب ان يكون لجهة الامتياز
عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الوحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان
يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم التركيب في ذات الواجب تعالى
وقد ثبت انه بسيط الحقيقة حق واليه الاشارة بقوله من وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اي من وصفه
تعالى بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما فرضه
ثاني اثنين فقد جعله مركبا ذا جزء من باحدهما يشارك في الوجود وبالاخر يباينه فكلامه اذ هو منبع علوم المكاشفين
ومصدر انوار المعرفة ناص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا التنزيه
والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه الكمالات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد مرت
الاشارة الى ان غاية التوحيد يوجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء فهو الكل في وحدة ولهذا
عقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله ومن اشار اليه باي اشارة كانت حسية او عقلية

قال هذا او هناك او كذا او كذلك فقد جعله محدودا والمحدود خاص فمن حده فقد عده ومن عده فقد عده اى جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقة وقد ثبت ان وحدته الحقة ليست بوحدة الاعداد ولا واحد الافراد والآحاد وهو مع ذلك

يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه شيء فلا يكن شيء من الارض ولا السماء كما ورد في الحديث لو

دليتم بحبل على الارض السفلى لهبط على الله ولهذا قال ع ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد اخلى

منه فقد يقال لقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وقوله

ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقال الكتني

انه فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء و

قد روي انه قال موسى ع الهي اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فاني احس حسن صوتك ولا

اراك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عبدي حين يذكرني

وانا معه اذا دعاني وامثال هذا في الاحاديث كثيرة لا تحصى وممّا

يجب التنبيه عليه انه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى انها غير متحققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف

وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي وجل جناب الحق عن فقد

وعدم الصفة الكمالية بل المراد ان اوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما

ان ذاتيات الماهية لنا موجودة بوجود واحد شخصي لكن الواجب لا ماهية له اذ لا جهة امكانية فيه والعالم

الربوبي عظيم جدا وهو الكل في وحدة فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية

والوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع ومبدأه

ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شان شئون ذاتية وتجليات في مقامات الهية ومراتب صمدية

وله بحسب تلك الشئون صفات واسماء كما كاشف له العرفاء الكاملون ولهذا قالوا اول كثرة وقعت

في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات هي

كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة اللامجعولة لا كما

يقوله المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان القول بشيئية المعدومات جدا باطل كما و

الشيء عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير

مجعولة ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين ان

الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة وهذا من العجائب التي

يحتاج حلها الى تلطف شديد للسريرة   قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة

الوجود فهو مبدأ الوجود بذاته ولغيره بسببه فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بصفات

زائدة والا يلزم الاحتياج في افاضة هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى

اذ لا يمكن افاضتها الا من الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى ما قيل ان صفاته تعالى عين ذاته

ولاح لك ان معناه ليس كما يسبق اليه الاوهام ان هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الاشياء

عين ذاته ولا انه ما توهم كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى

والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وذاته تعالى مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات

متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود يغني التعينات والمفهومات فلم يتحقق فيه صفة ولا موصوف

ولا رسم ولا اسم ولا ماهية ولا مفهوم الا الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث

يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به وفي هذا الاعتبار تحقيق صفة وموصوف

وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود وبهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يليق لا باعتبار الوجود

مرتبة الاحدية والهوية الغيبية فتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة

كاتحاد الصفة والموصوف فيما ايضا والحكم بالمغايرة بينهما مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل

بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود

الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد هو العقل وفي الاعتبار الآخر تميز كل منهما عن صاحبه

فتكثر الصفات والاسماء ولوازمها غاية التكثر فاتقن ذلك لئلا تقع في التعطيل ولا في التشبيه

في ايضاح القول ان صفات الله الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة وعلم

ان كثيرا من العلماء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست

متغايرة بل كلها يرجع الى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة
والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة فيفهم من كل منها ما يفهم من الاخر فلا فائدة في اطلاق شيء منها
بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعطيل والالحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته ان
هذه المعاني المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى
متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصا على حدة ولا صفته متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة
بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اى يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته ومريد بارادة هي نفس
ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد على ما سيجيء ذكره وثبت
لكل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما غفورا خالقا رازقا وفارجيا مبدءا معيدا مصورا
مصدرا منشأ محييا مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يخل ذرة
من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود باية حيثية كانت من الحيثيات الا بقدرته وافاضته بوسط او بغير
وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وخبيرا وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس
ساير الاسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تركيب هذه الاسماء والصفات كتركيب الانواع
والاصناف والاشخاص من معاني ذاتية كالاجناس والفصول الداخلية وعرضية كاللوازم والاعراض
العامة والخاصة الخارجية فان من الاسماء والصفات ما هي جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها
ما هي شخصية كخالقية زيد وعالمية لعمرو وكل واحد من هذه الاسماء والصفات يستدعي مظاهر ومحال
مناسبة اياها بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه
العليا يقتضي ايجاد مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل على الاشباح
على الارواح والاظلال على الاشخاص والمظاهر على المباطن والمرايا على الحقائق فالعالم الربوبي
من جهة كثرة المعاني الاسمائية والصفات عالم عظيم جدا مع ان كلها فيه موجود بوجود واحد
بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم فلذلك اوجد البارى
جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر اسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا اوجد المظاهر

القهرية التي يترتب عليها اثار القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها وعقوباتها واصحاب
سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفار وساير الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي
الرحمة والغفران كالعرش وما حواه من الملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء
والاخيار وهكذا القياس في ساير الاسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها ومحالها
واعتبر من احوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فاعرف
ان كلما يصدر عنك من الاقوال والافعال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات
هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الصفات والاسماء فانك اذا احببت احدا ووالته دعتك تلك
المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدائح والتعظيم والبشر والتكريم والدعاء له
واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطايبة ولو لم تكن احببته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه
الاثار والنتايج مظاهر لصفة المحبة التي فيك واما عاديت منك احدا ظهر منك من الاقوال
والحركات والاثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة
عنه وتمني زواله وتشتتي نكاله فهذه الاثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك
نظائره فهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهوية
وهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن ههنا ثبت وتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخرين
من اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا لا وجود له في الخارج ولا حقيقة له كساير المفهومات
المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون تكثره الا بتكثر ما نسب اليه من المعاني
والماهيات فيلزم عليهم كون صفاته تعالى موجودات متعددة متكثرة بحسب تكثر معانيها وهذا
فاسد قبيح جدا ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها يرجع الى
مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في حقه وقد علمت فساده بل التحقيق كما
مر ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا
وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقا لمعان ونعوت كمالية اكثر وبهذه الاثار

اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما
نقص واضعف كان نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد حتى انه يصير تعدد
المعاني المتكثرة التي تكون في الوجود القوي الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا
الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة له تعالى كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض
والباسط والاول والاخر والغفار والقهار سبب لتضاد الموجودات وتعاندها التي هي
آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالارواح
والابدان

في علمه تعالى وفيه فصول

في ذكر اصول ومقدمات

ينتفع بها في هذا المطلب منها انه قد ثبت ان للاشياء وجودا في الخارج ووجودا في القوة
المدركة ومرادنا في الخارج هنا عالم الاجسام المادية ذوات الجهات الوضعية والحكماء لما
حاولوا اثبات ان للاشياء الخارجية نحوا آخر من الوجود ربما يقال له الوجود الذهني قالوا
بعد ما احالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتي انا نحكم كثيرا ما على اشياء معدومة في الخارج فلها نحو
آخر من الوجود وهو الوجود العلمي سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التي تقع
بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود يطلق تارة على الامر الحقيقي وتارة على الكون
المعنى المصدري اعني العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وساير تصاريفه اذ العلم ضرب
من الوجود ولو سلكت الحق فالعلم والوجود شيء واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يشابك
مع العدم ويصحبه النقائص والقصورات كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذاك
الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض وغاب
كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعي ولا صورة حضورية في نفسها فكذلك احتجب وغاب
عن غيرها من القوى الادراكية اذ حضور شيء عند شيء متفرع على نفسه فليس لهذه الاجسام واحوالها
وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمع ولا لموضوعاتها اسم العالم مع انه يطلق عليها
اسم الموجود ولان اسم الوجود اعم شمولا للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال

كالقدرة والارادة والعشق ونظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود
وذلك لان في مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شيء لشيء او
مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهيولى كيف ولو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود في ذاته
لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد وفساد اللوازم يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذي يطلق عليه
اسم المعلوم قسمان احدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورتها
العلمية ويقال له المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اريد
بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والقوس والانسان
وساير الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو
نفس المعلوم لا شيء غيره وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها
وجود نوري ادراكي خالص من الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات فقد علم مما ذكرنا
ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب و
الشهادة وهما الاخرة والاولى وتسمية الاخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالغيب و
الدنيا بالشهادة انما هي بالقياس الى الامر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي
والحضور والشهود من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك
فكل طبقة مرآة عن هذا العالم واكثر تجردا وارتفاعا عن المادة فهي اشد ظهورا واكثر حضورا
وجمعية اعلم ان اكثر القوم زعموا ان المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارنا لامور زائدة على
ذاته موثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم من [illegible]
الشيء عن غيره بوجه كلي فكلما هو مخلوط بغيره مادام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا
المعلوم اما مجرد عما سواه او مخلوط به مخالطة موثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا
كالانسانية المطلقة المتفقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى
ولو لم تكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح

حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وساير المختلفات في هذه العوارض الغريبة والثاني يسمى محسوسا
سواء كان مبصرا او مسموعا او مذوقا او ملموسا او متخيلا او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهي
غير مانعة عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للآخر او عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود
الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلا فانها اذا ازالت عنه زال وجوده الشخصي
فلاجل ذلك مدار المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار المدركية
على شيء ما من التجرد فالمجرد عن اصل المادة دون عوارضها هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية
لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمجرد عن جميع الاغشية غير وضعية هو الموهوم والمجرد
بالكلية المساوي نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افادوه وفيه قصور ناش من
قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا
ونقصا فان المانع من كون زيد معقولا مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء كالرأس
واليد والرجل فان جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل
بل هذه الانواع الطبيعية المركبة عن هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة
اذا فرض سلبها عنها لم يكن هيأتها هي هي فان الحيوان كالأسد مثلا اذا انسلخ عن المقدار
والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا كما يمكن للعقل
ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ولونه ووضعه واينه وغير ذلك فرادا او
جمعا فالقول بان مدار العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور
مختلق كيف وهذه الامور بعضها مقومات للماهية وبعضها كمالات ومتممات لها والكلام في
تعقل تلك الماهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة
والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد
فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا واكثر حيطة وجمعا للاشياء وكلما كان اضعف
والنقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا ثم اقوى الموجودات هو الوجود الواجبي

المبرّى بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور وهو عالم
الالهية الذي فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان
واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال
والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومبدأ انوار العلوم والمعلومات والآخر معدن الموت والظلمات
وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما كان هو اقرب الى المبدأ الاعلى كان في باب الظهور
والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم
الاسفل مشتركة في ان الوجود لها وجود صوري ادراكي غير منفك عن الحيوة والادراك بخلاف ما في
هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية
ومقوماتها الباطنية فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا
قوام للسافل الا بالعالي ولولا العالي لانطمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي
بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك خارجان من حدود الاجسام
الحيوانية التي في هذا العالم بالمعنى الاول غير خارجين منها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات
وجثثها هي من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم آخر ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس
المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فههنا نقول كما ان العلم بالشيء يكون صورة ذهنية كما في علمنا
بالاشياء الخارجة عنا علما عقليا وذلك العلم لا محالة امر كلي وان تخصصت بالف تخصص فكذا قد يكون
امرا عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتها اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا
التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة
ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسها فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات جعلتها مخصصة
بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم كلي
وصورة ذهنية ولو كان امرا قائما بذاتنا فنحن نشير الى ذاتنا بانا فعلمنا بذاتنا بعين وجود ذاتنا وهويتنا
الشخصية واعلم ان ههنا دقيقة شريفة يجب التنبيه عليها وهي ان لقايل ان يقول النفس الانسانية

جوهر متحصل لا محالة تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكلما يكون له جنس يكون له
فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما اعني الطبيعيين مفهومان كليان وكلما
هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل
جزءان لنوع النفس فلابد من انضمام امر جزئي اليهما حتى يتم وامّا الشخص والمقوم من المعنى النوعي
مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين قلت مجاب ان المركب من عدة معان مع امر شخصي بذاته
كالوجود ونحوه وان امتنع صدقه على كثرة لكن لابد في تعقل مفهوماته الكلية لعلم كلي وصورة ذهنية
وكلما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا
لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق
او غير ذلك وكلما تدركه من هذه الامور لا نشير اليه بانا نعلم من هذا ان الكل غائب عنا
الا هويتنا البسيطة فلابد ان يكون هذه الهوية البسيطة لا غير اذ كلما هو غيره فلا محالة تحت احد
المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لما مر مرارا انه غير داخل تحت معنى
كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني ومن هنا اندفع ايراد بعضهم على القوم عند ما اثبتوا
تجرد النفس بانا نغفل على البدن وساير الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر
مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة انا نغفل كثيرا انا ندرك ذاتنا
ولا يخطر ببالنا انه معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ومنها ان النفس كما
تدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها لا بصورة اخرى كذلك تدرك كثيرا من قويها المدركة والمحركة لا بصورة
اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه الاول ان النفس متصرف في بدنها الخاص وتستعمل قوتها
الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات
وتركيبها وترتيب الحدود الوسطى وهي لا محالة صورة جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها
متمثلة بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتاخير والجمع والتفريق تعاليق
التعريفات والتمثيلات ليس لا صور الشخصية عينية لا امور كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا الآلة

التي يتبع بها التصرف والترتيب اعني القوة المفكرة وكذلك تدرك النفس قويها الخيالية و
الحسية وتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها فيها لا بواسطة صور
اخرى غيرها ليلزم تضاعف الصور وذهابها الى غير نهاية فالنفس اذن تشاهد تلك الامور
مبصرة اياها ببصر ذاتها لا بباصرة اخرى الثاني ان ادراك هذه الامور ولو كان بصورة ذهنية
مأخوذة عنها لادركناها على الوجه الكلي واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه
الصور الادراكية على الوجه الجزئي وهذا حال جمهور الناس واهل الكمال منهم يدركون مع
ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبة الاعمال وتصريف اقداحها و
كيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فكان نقيضه حقا وهو المطلوب الثالث
انا نتالم بمرض او تفرق اتصال وقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الالم بان يحصل
لتفرق الاتصال وللخلط المؤذي او الكيفية المؤذية صورة اخرى في ذلك العضو حتى يتألم او في النفس
كلية او في غير هما بل المدرك في هذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو نعم ربما
يحصل من ادراك هذا المنافي بصورة اخرى الم آخر غير هذا الالم الحسي فاذن ثبت ان من
الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او لامر له تعلق حضوري بها الرابع ان
من ادرك شيئا خارجيا عن ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة
اياه واما تلك الصورة فانما يدركه بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان
يجتمع في محل واحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد وهو ممتنع الخامس من العرشيات ان
النفس في مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات
كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل
علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة و
هكذا يعود الكلام فاما ان يدور او يتسلسل وهما محالان فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها
ثم علمها بذاتها ثم علمها بقويها والاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان

العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون
تصور لهذا الفعل الذي هو استعمال الالات والتصديق بفائدته كما في ساير الافعال الاختيارية
الصادرة عنا في خارج البدن فان هذا ضرب اخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان
كان غير منفك عن العلم به لكن الارادة ههنا عين العلم وفي غيره من الافعال الاختيارية الصادرة
عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفايدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى
والحواس ونحوها فانما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها من جهة لا استعمال الالات
لا بارادة زائدة وعلم زائد بل النفس لما كانت في اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا
ناشيا عن الذات اضطرت الى استعمال الالات الذي لا قدرة لها الا عليه فاحفظ هذا فانه علق
نفيس ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد تحصل في الة ادراكية والنفس لا تشعر
بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او شهوة او فيما تؤديه من حاسة اخرى فلا بد من التفات
النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة
ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة
فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى
صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا
نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا عند القوة الدراكة وعدم
الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجوده الادراكي له او لعدم وجوده الادراكي عند
قوة دراكة فان كل واحد من هذه الموجودات ليس حاصلا لكل واحد ولا كل واحد من الصور
العلمية ليست حاصلة لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك
كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين شيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود
فيكون كل شيئين تحقق بينهما علاقة اتحادية او ارتباط وجودي احدهما عالما بالاخر الا لمانع من
كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان تلك العلاقة تستلزم

الحصول احدهما للاخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده
العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها والصور الثابتة في الواح
مشاعرها وقد يكون من صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في
علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال له العلم الحصولي والعلم الحاصل
والمدرك بالحقيقة ههنا ايضا هو نفس صورة الحاضرة لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم
فذلك بقصد ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على الماهية الموجودة و
الموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو متعين المتميز في الواقع دون الماهية لانها في ذاتها امر مبهم
غير متعينة الذات فاذا اطلق عليها لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد
اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود فكلما وجد لنفسه
فهو معلوم لنفسه وكلما يوجد لشيء اخر فهو معلوم لذلك الاخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة
لذاتها فهي غير موجودة لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها ولا
عالمة بذاتها كما عرفت فاذن العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم وهو اتم اقسام العلم
بالشيء لا لحصول صورة هي غير الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين الذات التي هي غيره الصورة
العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ واكثرهم تسمى العلم
نعم لو قيل ان العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها
واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما
حققناه من ان لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا
بوسيلة انوار علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام هياتها الموجودة بها ومنها انه يجب ان يعلم ان
المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة والذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله و
معقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس بالذات اعني الصورة الجسمية
المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف

جهة فما وجوده لغيره لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصورة الطبيعية والجمادية وغيرها كالبصر
والسمع وساير الحواس ولهذا لم يكن يحس بذواتها فالبصر لا يحس البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس
تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة لا لذاتها
فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت
معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا اذا فرضنا الصورة المحسوسة امرا مجردا قائما بذاته كان
محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حساسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض اتباع
المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده الشيخ
اتباع المشرقيين من انه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وباعراض القائمة اذ
ما من جماد الا وقد حصل ماهيته له وحصل له بعض الصفات وذلك لما مر ذكره من ان الصورة الجمادية
وما يجري مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لان القائم بغيره كانت انيته بعينها
انية لمحله فلو حصل لشئ صورة كان او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك لا له فان ما ليس
حصوله لنفسه سواء كان له حصول في نفسه او لا كيف يحصل له شئ وايضا قد لاح لك مما ان هذه
الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب والظلمات في نفسها فضلا عما يحتف
بها من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عندنا في الجماد وغيره ولذواتها ليس مجرد كونها ذا محل
ومادة او كونها ذا ملابس وغواشي لاحقة لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا
كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في وجه الثاني من الخلل والقصور   واعلم ان بعض
الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين في الشكل
الثاني من حيث انهم استنتجوا من قولهم ان كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وكل صورة
معقولة بالفعل من الشئ ذات مجردة عن المادة ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل والحال ان
الموجبتين في الثاني لا ينتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا كلما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة
صورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته او قالوا ان ما هو مجرد عن المادة

اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ومع ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحة
معقوليته اما بان لا يتغير فيه شئ حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شئ كما لحال في المعقولات
بالقوة من الاجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نزع وتجريد مجرد يثيرعنها ويجردها عن
المادة وعن غواشيها حتى يصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة بالقوة لكن الشق الثاني
لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب لا انفعال
ولا تغير له ولا ينتج له شئ لم يكن فكل ما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون
معقولا بالفعل وانما يجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته فان
لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف وههنا
شكوك يجب ازالتها الاول ان يكون الشئ عالما بنفسه ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير
لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا
لكانت ذاته من حيث هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شئ في نفسه هو هو وكل ماهية
من حيث نفسها ليست هي الا هي فلابد في كون الشئ عالما بنفسه مثلا من امر اخر غير نفس ذاته
يكون بحسبه مصداقا لعالمية ومعلومية فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة
منشاها الخلط بين الوجود والماهية فان لفظ الذات قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق
ويراد به الماهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا انه لو فرض له ماهية كلية كان
معنى تلك الماهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شئ
اخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات المتغايرة على شئ لا يستدعي تغاير جهات
الصدق اه ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة الا ان يوجب تغاير الحيثيات
الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان كل مجرد بذاته غير زايد على ذاته
بقوله انه لو كان كذلك لكان كل عقل مجرد عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك اذ اثبات كون المجرد
عاقلا لذاته انما يحتاج الى تجشم وبرهان مستانف اذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات وجودها

لاترى ان من اثبت وجود البارى جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به فى اثبات علمه بل يريد
اقامة حجة اخرى له والجواب بوجه عن شئ بعد ما مر من ان عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص
القايم بذاته لابغيره فهذا النحو من الوجود لايمكن ان يحصل لغيره فضلا عن يحاول البرهان
على وجوده والذى يحصل له عند اقامة البرهان صورة علمية مطابقة لمعنى كونه موجودا فهى ماهية
حصلت مهية موجودة لشئ اخر هو نفس فلك المبرهن او عقله فيكون فى هذا النحو من الوجود
حاصلا له لاحاصلا لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لامعقولة لذاتها لما ثبت ان كلما
وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لالذاته فذلك الغير عاقل له فقط لاهو عاقل لنفسه فى
هذا الوجود بل نفى وجود امر اخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لايلزم من كون وجود المجردات القائمة
بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين
معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها الخاص الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم الحضوري
الاشراقى كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم الى السموات
العلى الثالث ان كثيرا من المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشئ عالما بذاته ومعلوما
لذاته يلزم اختلاف الحيثيتين وان موضوع العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشى
التجريد قايس ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لاشك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه
مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث مالها من ملكة المعالجة والمتأثر هى من حيث مالها من استعداد قبول
العلاج والجواب انه قايس من اختلاف امرين لايوجب تكثرا لا فى الخارج ولا فى الذهن لا فى الذات
ولا فى الاعتبار كالعالمية والمعلومية وبين اختلاف امرين لابد فيه من التكثر فى الخارج والعين
دون الذهن والاعتبار فان التأثير التجددى والتأثر التجددى وهما جنسان حاليان لايسكان
فى ذاتى اعنى مقولتى ان يفعل وان ينفعل فالقوة الانفعالية لابد لها من مادة جسمانية فعند انفعال
النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لابد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس
بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادى لايمكن لها عند ذلك استكمال

بكمال مجدد ولاانفعال بصفة حادثة لها فبالحقيقة المعالج المداوى المفيد الشفاء والدواء هو قوة
اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا من المريضة والمستعلج يعنى المريض المنفعل بالالة والنقص وهو
الامر المتعلق بها هو سبع الالة والشرو هو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة
طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا او اعتبارا واما موضوع العالمية والمعلومية فهو
لايستدعى اختلافا لا فى الذات ولا فى اعتبار الذهن كما صرح به انشاء الله فى كثير من كتبه الرابع
ان جمهور المتاخرين زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا ان القوم ذكروا فى بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ولاجل
ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة اى متقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال
فى كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة فى علم الشئ بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تقصوا
عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتبارى ولم يتفطنوا بان التغاير
الاعتبارى فى الموضوع غير كاف فى صحة اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا الى ان اضافة العالمية
فى البسيط امر اعتبارى ذهنى لاتحصل له فى الخارج وكذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام و
اقبح القول وهو مصادم للبرهان ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى
بذاته فالذى تحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضى تغايرهما
بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لايقتضى ان يكون وجودها بعينها غير
وجود المعلومية بوجه من الوجوه ام بل ولا شئ من المفهومات المتباينة الموجودة ايضا بمجرده لايقتضى
ذلك لا بيان وبرهان لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات
يحكم العقل بتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم و
التاخر لحصول التنافى بين طرفيها فى الوجود لا فى مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك
كالعالمية والمعلومية وما يجرى مجريها كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذى
يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثانى

فاذا تمهد هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه تعالى بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء البدعية
والكائنة ومراتب علمه تعالى بها كالعناية والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول فصل
في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد بيان
لهذا المطلوب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط
سلب النقايص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود
مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فيكون معقولا لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير
وهذا الحصول والحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده
لا في الخارج ولا في الذهن فكلما هو اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقايص والقصورات
فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدء سلسلة الوجودات المترتبة
في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون
في اعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال شدته وغيره من الموجودات
وان فرض كونها غير متناه في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليس بحيث لا يمكن تحقق مرتبة اخرى
في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى وكان وزان عاقليته لذاته
على هذا الوزان فنسبة عاقليته في التاكد الى عاقلية الذوات المجردة لذاتها كنسبة وجوده في
التاكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه
بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكما ان وجودات
الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية في
علمه بذاته تعالى وعلمت ايضا ان وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات
فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات قد قرع سمعك
فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل ما حكم به العقل انه كمال للموجود بما هو موجود
لا يوجب تخصصا بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تجسما او تركيبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان

ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لامحة والا لكان فيه تعالى جهة
امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود لذاته واجب الوجود
من جميع الحيثيات ولا شك ان العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسما ولا تغيرا ولا امكانا
خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل
الوجوب بالذات وايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما وبعضه قاصرا
من ذلك الكمال فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد
جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات
العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اولى بكل كمال غير متكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان
الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي
ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا
جهة العلية او من حيثية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافي من العلية المتاخر حصوله عن العلة والمع
جميعا بل الامر المتقدم على المع الذي به كانت علة وبه حصل وجود المع ولا شك ان قوام كل
مع بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمع و
الكلام فيما يتوقف عليه وجود المع بالاستقلال فلابد في كل علة مستقلة للمع ان يكون المع
من لوازمه فكل مع من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء
كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المع بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك
حال العكس فان المطلوب لا يقتضي العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما
يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فاينما تحققت علة ما بخصوصها تحقق المع بخصوصه واينما تحقق المع
تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المع بخصوصه وحصول المطلوب
برهان قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظني على وجود العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال
من المع على العلة قسما من البرهان وهو مسمى بالاني بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان

العلم بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمع بل ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا
من جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته
ولا شك ان ذاته تعالى علة مفيضة لما سواه على ترتيب ونظام فانه يقتضي بذاته المصادر الاول
وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا الى اخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع الاشياء
على النظام الاتم لكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجوده اما
كيفية هذا العلم بالاشياء على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا و
قابلا ولا ايضا يلزم منه الابحاث من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء
او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تاثير ويكون بسبب
الاشياء بحال لم يكن من قبل تلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من
جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانساني والفوز بمعرفتها يجعل الانسان
مضاهيا للمقدسين بل من ضرب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام كثير من
العلماء حتى انشا الله الرئيس ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات
وحتى شيخ اتباع الرواقين ومن تبعه في نفي العلم السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين
الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال
من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام
ولاجل ما ذكرنا من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من
الموجودات غير ذاته تعالى وصفاته التي هي عين ذاته كما ان منهم من نفى علمه بشيء الا بناء
على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشيء ونفسه او صورة زائدة
على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره
بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع واقبح من ان يدعي مخلوق لنفسه
الاحاطة العلمية بجلال الملك ودقائق الملكوت ويسمي نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء

من الاشياء عن خالقه الحكيم العليم الذي افاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء
اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة الاقدمين معنى اخر قصدوه وغير المدلول لفظا او
كان المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا اخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى
العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق عند الناس او ما يجري
مجراه والله اعلم باسرار عباده

في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء

احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري و
كثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا
على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او
ماديات مركبات او بسائط مناطا لعالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب
الدين المقتول قدس سره ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي
ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة
له وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه
افلاطن الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الموجودات
كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري
تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم
قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قاله المعتزلة السادس مذهب
القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء
وهو قول اكثر المتاخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي متقدم عليها وعلم
تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمع الاول واجمالي بما سواه
وذات المع الاول علم تفصيلي بالمع الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اخر الموجودات فهذا
تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات

فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته اولا والقائل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات
سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق
محي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المسام او لا وعلى الثاني
اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء الخارجية صور قائمة بذاته او انها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء
وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء
فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري وجوده له
وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجودها في انفسها ولموادها المتجددة المتعاقبة القائمة الغائبة
عن بعض المتقدم بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى
بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان
يقول غير ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين الفارابي وابي علي او يقول انه عين ذاته فح اما ان
يقول ان ذاته متحد بالصورة العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته
بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات
ذهب كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وابراما ونصحح ما افسده بقدر الامكان
ثم نعين ما هو اقرب الى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب في
الاشارة الى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب من ذهب الى التصوف اما مذهب المعتزلة القائلين
بان المعدوم شيء وان المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميز بعضها عن بعض وانه
مناط علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العلماء من سخيف القول وبطال الراي والكتب
الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجريها من هوساتهم واما ما نقل عن
هولاء الاعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا
عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او الى الاذهان وسواء كان معدوما ازلا
او صار موجودا بعد عدم ما في وقت من الاوقات والتفرقة تحكم محض لكن بحسن ظننا بهذه الاكابر

لما نظرنا في كتبهم وجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما افاض
الله على قلوبنا والهمنا به مما لا شك فيه ولا شك في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجهنا
ما ذكروه حملا صحيحا ووجها وجيها في غاية الشرف والاحكام كما سنشير اليه انشاء الله مع ان ظواهر اقوالهم
بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان وسوء العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيها
ومن جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وثلثمائة منه
وهو قوله ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع
ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امتثال قوله المخبر
عنه في اللسان العربي المترجم بكن فاسمعه امره فبادر المامور فيكون عن كلمته ولم يزل الممكنات
في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب لذاته وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد قديم ذاتي
ولا عين لها موجودة انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في ثبوت
عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال
وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت
عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما اعطوناه
من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان
نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال
مع السماع منهم انتهى وقال في موضع اخر فليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان
اقول هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم منفكة عن
الوجود في الاعيان فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة وما يعتقده كما مر فان البرهان ناهض
على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ما بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب الغير او اسبق
تقدمها مجردة عن الوجود ثبوتا علميا او ثبوتا خارجيا لكن بحسب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة

قد يكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود في الخارج او في الذهن اريد به الوجود التفصيلي لانه الوجود الذي يخصه تلك المهيات ولا يتحد معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الانسان والفيل والبقر وغيرها واما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرض انه يصدق عليها مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب الى شي من تلك المعاني والحقايق بانه وجوده اذ العرف جار بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي الذي يجمع فيه ويغني ذلك الشي اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا القول ان الذي اقيم البرهان على استحالته هو ثبوت المهية المجردة عن الوجود اصلا سواء كان وجودا تفصيليا او وجودا اجماليا واما توهما قبل هذا الوجود الخاص الذي به يصير امرا متحصلا بالفعل متميزا عما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجب انه كما ستعلم فهولاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة في حال عدميتها اتصفت كذا وحكمها كذا ارادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود اخر لغيرها لا العدم المطلق لان وجود الحق تعالى متضمنها كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم حصولها موجودة بوجود واحد بسيط فلم تكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الاول هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث تقاسيم صفات الله واسمائه انموذجا من هذا الباب ولمحنا الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جدا وينكشف لك ان هذا المنهج قريب من مذهب من راى من الاقدمين ان علم البارى بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتي

هو كل الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف واقدس اذ كما ان للاشياء وجودا طبيعيا في العلم هذا العالم ووجودا مثاليا ادراكيا جزئيا في عالم اخر ووجودا عقليا كليا في عالم رفيع فوق الكونين كذلك لها وجود اسمائي الهي في صقع ربوبي تقدس في عرف الصوفية عالم الاسماء في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما نسب الى فرفوريوس واتباعه من اتحاد العاقل بالمعقول اما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذهبنا عنده واحكمنا برهانه وشيدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناطا للعلم الازلي الالهي السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متاخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها فكيف يكون هي بعينها علمه بالاشياء في ازل وايضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك الاشياء لم يكن هو بكال ولا صول الماهية الحقة المكررة تبطل هذا وامثاله واما المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تاخر عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذا كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليرجع الى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى فهم على ما يستفاد من كلام الشيخ في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة

فی الخارج کما یستفاد من السمآء وهیاتها واشکالها الخارجیة بالحس والرصد صورتها العقلیة
وقد لایکون الصور المعقولة ماخوذة من المحسوسة بل ربما یکون الامر بالعکس کصورة بیت انشاها
البنآء اولا فی ذهنه بقوة عالیة ثم تصیر تلک الصورة محرکة لاعضائه الی ان یوجدها فی الخارج
فلیست تلک وجودها العلمی ماخوذا من وجودها الخارجی بل الوجود الخارجی تابع لوجودها العلمی
وقد ذکر فی مباحث الکیفیات النفسانیة من الفلسفة الاولی ان جنس العلم الذی من جملة
اقسامها واجناسها منقسم الی فعلی وانفعالی والفعلی منه مایکون سببا لوجود المعلوم فی الخارج
والانفعالی بعکس ذلک سوآء کانت السببیة سببیة تامة استقلالیة اولا نعلم صانع البیت
للبیت الذی یرید بنائها من قبیل القسم الاول لکنه لیس سببا موجبا تاما بل یفتقر فی ذلک
الی قابل والة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط اخری فنقول نسبة جمیع الامور فی
هذا العالم الیه تعالی نسبة صنع الصانع المختار الی نفسه الصانعة ونسبة تصنیف الکتاب
الحکمی الی نفس مصنفه العلیم الحکیم لو کانت تامة الفاعلیة بان یکون مجرد تصوره وتدبره کافیا فی حصول
صنعه او تصنیفه فی الخارج فصدور الاشیآء فی الخارج عن الباری جل اسمه بانها عقلت اولا
فصدرت وتعقله تعالی ایاها لیست بانها وجدت اولا فتعقلت لان صدورها عن عقله لا عقله
من صدورها فقیاس عقل واجب الوجود للاشیآء قیاس افکارنا التی نستنبطها اولا ثم ناخذها
من جهة ان المعقول منها سبب الوجود فی الجملة مع وجوه من الفرق کثیرة فانا لکوننا ناقصین
فی الفاعلیة نحتاج فی افاعیلنا الاختیاریة الی انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخیله والی
استخدام قوة محرکة واستعمال الة تحریکیة طبیعیة کالعضلات والرباطات والایدی والارجل
وخارجیة غیر طبیعیة کالنقاش والمنحت والقلم والمداد وانقیاد مادة صالحة لقبول تلک الصورة
والاول تعالی لکونه تام الایجاد والفاعلیة کما انه تام الوجود والتحصیل انما امره اذا اراد شیئا
ان یقول له کن فیکون فقوله وکلامه الذی هو تابع لارادته الذاتیة هو تعقله للاشیآء فکون
الاشیآء فی الخارج تابعة لمعقولها الذی هو عبارة عن قوله وتلک الصور العقلیة هی کلمات الله

التامات التی لاتنفد فالکتاب الالهی المنور به علی هذا المقصد بابلغ وجه واحسنه حیث رتب
وجود الاکوان الخارجیة علی قول الله وکلامه العقلی المطابق لما الترتب علی ارادته الازلیة الذاتیة
ویستحق معنی الکلام والکتاب فیما بعد بوجه مشرقی انشاء الله وربما یستدل علی کون علمه تعالی
بالاشیآء بالصور الحاصلة فی ذاته تعالی بانه یعلم ذاته وذاته سبب للاشیآء والعلم بالسبب التام
للشیء یوجب العلم بذلک الشیء فذاته تعالی یعلم جمیع الاشیآء فی الازل لکن الاشیآء کلها غیر موجودة
فی الازل بوجود اصلی فلو لم تکن ایضا موجودة بوجود ظلی غیر اصیل لم یتحقق العلم بها اذ العلم
نسبة ما تعلقا بین العالم والمعلوم سوآء کان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق
بین ذات العالم او صفته وبین المعدوم الصرف ممتنع لاستیجاب النسبة صحة تحقق الطرفین
معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه فی الازل والا لزم قدم الحوادث فبقی کونها
موجودة تابا لوجود العقلی الصورة عند الباری قبل وجودها الخارجی فذلک اما بان یکون منفصلا
عن الواجب تعالی فیلزم المثل الافلاطونیة واما بان یکون اجزاء لذاته فیلزم الترکیب فی
ذاته وکلا الشقین محالان او بان تکون زائدة علی ذاته لکنها متصلة بها مرتسمة فیها وهو المطلوب
واورد علیه بانه منقوض بالقدرة الالهیة الازلیة لانها ایضا صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شک
ان قدرة الله تعالی شاملة لجمیع الاشیآء مبدعها وکائنها اذ الکل صادرة عنه اما بوسط او بغیر وسط
فلا بد ان یکون للمکونات وجود فی الازل باعیانها لا بصورها العلمیة لان ذواتها العینیة مقدورة
له لا صورها العقلیة فقط لکن وجود الحوادث فی الازل مع قطع النظر لجریان الدلیل وتخلف
المدلول واجاب بعض الاذکیاء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا تقتضی وجود الطرفین
تحقیقا بل یکفی فیها الوجود التقدیری اذ النسبة نفسها تقدیریة الوجود ثم قال لما استشعر انهدام
اصل الاستدلال بما ذکره فالوجه ان یقال ان النسبة وان لم تقتض تحقق الطرفین بالفعل
لکن تحقق العلم یقتضیه لان العلم التقیقی یستلزم انکشاف المعلوم عند العالم وتمیزه والمعدوم
الصرف لا انکشاف له ولا تمیز اقول اما اصل الاستدلال فنرجع الیه واما النقض بالقدرة

فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين
لكن لا نم تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما لا يلزم في العلم وجود المعلوم بعينه الخارجي بل يكفي
وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود مقدور بعينه الخارجي بل وجوده بصورته وذلك الوجه
الصوري كما انه معلوم كذلك مقدور وصادر عنه تعالى كما صرح به الشارح وغيره من القائلين
بارتسام صور الاشياء في ذاته بان تلك الصورة كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه
واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب نفي غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان النسب
والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير وليس كذلك كما علمت في مباحث مقولة
الاضافة من ان لها حظا من الوجود الخارجي وان لم يفرضها فارض وثانيها انها وان لم
يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعيات التي يستدعي وجود الطرفين وثالثها حكمه
بالفرق من العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم
بحت لما سبق من ان صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس
قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية
وفيه تعالى نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد
من غير تفاوت   ان خلاصة ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء
والا فذاته اما متقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو ممتنع واما عارضة لها
ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهو ايضا محال ولولا وجود من
خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل من غيره فيكون لغيره فيه تاثير
والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كلما يعرض له امر خارج فلابد
من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شئ هوية موجود بالفعل وشئ
هوية بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة

وايضا كلما يعرض له شيء لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة جسم او جسماني
والواجب ليس كذلك فبطل من هذا الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره او حاصلة بعد ما لم يكن
ووجه اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها عقلا زمانيا متشخصا فيكون
لكل واحد منها صورة اخرى على حدة ولا شك انها متضادة متفاسدة باقية بعضها مع بعض
فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون اله العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وايضا من وجه اخر هذه الفاسدات اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها من
جهة تشخصها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فيكون
القوة المدركة لها قوة حساسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود
كالمدرك فالصور المحسوسة او المتخيلة لكونها متشخصة متجزئة لابد ان يدرك بالة جسمانية متجزئة فلابد
يدرك الواجب تعالى هذه الاشياء على نحو اخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما
ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بلا وسط نقص كذا اثبات كثير من التعقلات بل الواجب
الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض
وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل
انه مبدء كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء الا وقد صار من
جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا الاسباب بتصادمها تتأدى الى ان يوجد عنها الامور
الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتأدى اليها وما بينها من الازمنة و
مالها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث
هي كلية وقال ايضا ولا تظنن انه لو كانت للمعلولات عنده صور كثيرة كانت كثرة الصور التي
يعقلها اجزاء لذاته كيف وهي يكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعده
معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية
لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدء الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل

بعض وان كانت معا لا بتقدم ولا بتاخر في الزمان فلا يكون هناك اشتغال في المعقولات قال
فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة
لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات
الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب
موضوعة في صنع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور
ارتسمت في احديهما فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون
معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدء لها فيكون
من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان المبدء الاول من ذاته مبدء له بلا واسطة بل يفيض
عنه وجوده اولا وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود
تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب
السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الاول فيدخل
في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدء له فيكون صدورها عنه ليس على ما قلناه من انه اذا عقله خيرا وجب
لانها نفس عقله للخير او تبع الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية له وذلك مح
فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا لما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها معقولات
فانا نكون كانا قلنا لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه فان جعلت واجب الوجود
لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها
موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا وقبيل هذا من المح فينبغي لك ان تجهد جهدك في التخلص عن
هذه الشبهة وتحفظ ان لا يتكثر ذاته ولا تبال بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها
من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم
جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان يفيض عن الشيء صورة
معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو تعقل ذاته مبدء الفيضان كل معقول من حيث هو معقول

منه كما هو مبدء الفيضان كل موجود هو من حيث هو موجود معه ثم اجتهد في تامل الاصول المعطاة
والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي ان يتضح اشي ما ذكره وفيه امور مستقيمة شريفة وامور متزلزلة وكلما يستقيم
فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات
حاصلة عنده تعالى بصوره العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية
وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون عقله تعالى كذاته علة عقله لها و
ان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه تعالى على الترتيب السببي والمسببي و
ان حيثية كونها معقولة له تعالى بعينها حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست مما عقلت
فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وان كمال الاول ومجده
في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها له فعلوه ومجده بذاته لا بتلك
الصور العقلية الى غير ذلك وكلما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد ثم من
العجب ان الذين جاؤا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا عليه ولم ياتوا بشيء
الا وقد نشا من قلة تدبرهم في كلامه او من قصور قرائحهم واذهانهم او من عدم خوضهم في الاصول
الحكمية كما ينبغي فمنهم ابو البركات البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا
من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكون تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته
لا يتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك بط فيلزم نفي كونه فاعلا
للاشياء فكما ان هذا الكلام بط فكذا ما قاله اقول وجه اندفاعه كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم
والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق
ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية
له تعالى الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته تعالى الحقيقية لا يتوقف على وجود
الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا لزم الدور فوزان ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تابعا
للعلم لا العلم تابعا للمعلوم ومن القادحين في هذا المذهب اشد قدح شيخ اتباع المشرقيين المحقق

لرسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من الهياكل كتابه المسمى
بالمطارحات وقولهم ان ذاته محل الاعراض كثيرة لكن لا ينفعل عنها انما ذكروه ليبطل الجاهل ان فيه
معنى فانه توهم ان الانفعال لا يتأتى الا عند تجدد وكما فهم من مقولة ان ينفعل وهذا لا يغنيهم فانه وان لم
يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان
الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا يكون محلا للاعراض ولا يتصف بها وهي
تقررت فيها وهل كان اتصاف الهيئات بصفات فيها الا انها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول
ماذكره حق وصدق من عدم تكثر الجهتين واختلافهما الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال
التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول فان المع الصادر بايجاب العلة
واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده العرضي كما هو شان الاعراض فحيثية صدور مثل
هذا المع هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لا يوجب الا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم
يكن مقتضيا لذلك الوجود الارتباطي فاذن لو كان خلل في كون اول الصوادر عنه تعالى اعراضا
لكان من سبيل اخر من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الهيئات
البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير مستندة الا الى تلك الهيئات لا الى جاعلها فهي الا فاعلة
لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل تعريض بهمنيار حيث قال في التحصيل ذاته تعالى
وان كانت محلا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتاثر فان
الكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو في الاعراض التي يتاثر منه الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته
عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وساير الاعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة
وغيرهما وليس تلك حال العقل الاول مثلا في حصول الاحوال والاثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية
والايجاب وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد من الاتصاف
معنى المعروضية والملحوقية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصد لكن لا فساد في تحققه هنا وان
اراد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فلازم غير محذور والمحذور غير لازم

وقال فيه

وقال فيه ايضا واذ لم يكن تعقله تعالى زايدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما تعترفون
به فيكون مبدء الصورة في ذاته اما ان يكون على ما قيل انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون
العلم تابعا لكونه لازما عن بنيته فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه
فبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم
عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا يشبه المآخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته
علة لعلمه بلازمه ليس تقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشاء العلم بذلك اللازم من العلم
بالذات حتى ينافي ماذكروه من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم
باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وان كان
لزومه بتوسط هذا العلم فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور العلمية التي حاصلة في ذاته من
لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء فيكون هي من
لوازم لوازمه تعالى بل هي عين لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في المهية
والحقيقة مختلفان في نحو الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته
اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال واما ان
يقال ان حصول صورة في ذاته متقدم على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما وجد
اللازم المباين فحينئذ ليت ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المباينة بل هي مع صوره ولو ان
هم يلتزمون ذلك ولا ينسد بذلك اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه تعالى واحد من جميع
الجهات فالصادر الاول لابد ان يكون واحدا وليس ذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على
اثبات العقل ليس منحصرا في هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا
ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما صور الاشياء الخارجية وليس كل واحد من تلك
الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي تعالى كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها
ويماثلها على الترتيب وثالثا انه اذ دل البرهان على حصول صور المعلومات قبل ايجادها في ذاته

تعالى فلابد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم وكذا هيئتها وكيفيتها الخارجية على
وفق هيئاتها وكيفيتها الصورية والا لم يكن العلم ازليا مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو محال ثم قال
ثم ان الصورة الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت غير متقدمة ولا متاخرة لما حصلت
في ذاته يستدعي جهتين في ذاته ولا يصح ان يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود الى
الفعل من الامكان الغير المترجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب
وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذ كان الذات ليس
لها الا القبول والسلب مرجح الحصول والفعل ومحال ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات
الواجبية اقول اما قوله ثم ان الصورة الاولى الى قوله تستدعي جهتين في ذاته اعادة لما سبق من
انه يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهة الفعل والقبول واما قوله فلا يصح اه فهو
جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم او وجده من كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ومبنا
على توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتاخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتاخر لازما ام لا سواء
كان المتقدم مقتضيا موجبا له اولا وليس ذلك كما توهموه حيث لا يعلموا ان المقتضي للشيء و
المفيض عليه وليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقة حتى طرء عليه وجدان شيء بعد فقدانه بعدية ذاتية
او زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث موجده اتم و
اكمل من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لم يظفر به الا قليل من الاصفياء ثم قال
وايضا الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين الذي هي صورته
وعلة ايضا لحصول صورة اخرى في ذات الاول فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة
وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم فيكون منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة الاستكمال لحصول
صورة ثانية اقول اولا ان ما ذكره منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني و
الفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين
وكلما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة الاولى كالصادر الاول

ليس

ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى والا لكان المعلول مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول لا يخلو من جهتين
كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شيء آخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس ثم قال ثم يكون الواجب
منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال لحصول صورة ثانية والصورة وان اعتذروا بانها
وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بما ينافي ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها
بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وعندهم ليست الصورة موجبة لنقص واذا لم يكن
وجودها نقصا ولو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصا ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو مكمل
اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل اقول فعلمت ان هذه الصور عندهم ليس كمالات لذاته والعلم
الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وصدور
سائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعالى ونسبتها
اليه تعالى ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون وجود الشيء
بالقياس الى ماهيته ممكنا وبالقياس الى موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسه
بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعالى فان معنى كون الوجود ممكنا له
ان له ماهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون له حالة
اي حال ذلك الوجود في نفسه او بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده
ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة الوجود تلك الصورة ليس مزيلا للقوة ونقص عن الواجب تعالى
كما ان عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كماله ومجده انما هو كونه على وجه يصدر عنه تلك
الصور وليس كماله ومجده بوجودها له كما ليس بوجودها في نفسها فاذن كماله ومجده بذاته لا بشيء
آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات ان فرضنا ان الاول يعقل ذاته
سبب الهاتم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه موثرا في تعقله لها او
لا يكون موثرا فان كان موثرا كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها هو ان الاول يعقلها
فيكون لانها عقلها الاول عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه ان كان وجود

تلك المعقولات علة لان يعقلها الاول ثم نقول ان عقل الاول لما هو علة وجودها كان كانه يقال
لانها وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقول
لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لما محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها له نفس وجودها عن
الاول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة
عنه فعقله لذاته عقل لها اذ هي لازمة له وهو يوجدها معقولة انها لا يوجدها ويكون من شانها ان يعقل
فان قال قائل انه يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال
عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فان قوله ذلك مع ان
علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كون موجودة وهو يعلم
الاشياء لا بان تحصل فيه فعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال و
في جملة اثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردي ويوجب ان يكون الذي يفيده
الصور ليس ذاته بل شي اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة
يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون الذي ما لها لات كثيرة انتهى ما ذكره
اقول قد علمت ان واجب الوجود مبدء لكل الاشياء ومبدء وجوب وجودها واذا صدر عنه شي بواسطة
سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه كالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف
رشح وفيض من شرفه فلا يفيده شي شيئا اما كيف وجود الاشياء عنه او له ليس بزيده كمالا لم يكن
حاصلا له في ذاته بذاته وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس يمتنع كما في اللوازم
المهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى الانفعال والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا
نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير
من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا
الوهم والحافظة فان شان الحامل القبول والانفعال وشان الحافظة الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة
واليبوسة وقوتي التحريك والتحرك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركب الجسم من الهيولى

والصورة من جهة استماله على ما هو بالفعل وهو كونه جوهرا ذا ابعاد وعلى امر بالقوة وهو قابليته للاشياء
اخر واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شي
واحد فاعلا وقابلا لما علمت حاله في بحث الصفات بل لما سلكناه وقررناه هناك الا ترى ان الاتم
اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وفي الجملة
ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون
له القادحون فيه الى زماننا هذا مع طول المدة وشدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم
المصرين في الانكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي في شرح الاشارات مع انه قد اشترط
في اول قسمي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في اعتقاداته وليته لم يخالفه ههنا ايضا وسلك ذلك
الشرط اذ كان انفع له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال مقصد بالتبيين مفاسد القول
باثبات الصور في ذاته من انه لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشي
الواحد فاعلا وقابلا معا وبكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى و
بانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب
الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقدم الصور المعقولة بذاتها
والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا
تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول اما التزام المفسدة الاولى من كون ذات
الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا يظهر فساده
ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددي او كون الحامل
مما يزيد المعروض كمالا وفضيلة في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته والنور والفضل وان اراد
به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ننظر فيه فان لزومه غير بين ولا مبين والعجب ان الشيخ ممن ذكر
في مواضع كثيرة من كتابه التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشياء

غير مختلفة ولا متعددة ومنها قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود بذاته قابلا لشيء فان القبول ما فيه
معنى ما بالقوة واما ان تكون تلك الصفات والعوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل
اللهم الا ان تكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته موصوفة بتلك الصفات لان تلك
الصفات موجودة فيه بل لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من
خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو لو كان يجوز تلك
في الجسم واذا اخذ حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى وهو انه لا كثرة فيه
وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو فاعل قابل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها
يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة وفاعلة فان في البسيط
عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة
وقال وكل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله البسيط ليس فيه استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد
في الشيء شيء عن شيء لم يكن ويكون استعداده لقبول ذلك الشيء متقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله
النفس الانسانية لا يصح ان تكون فاعلة للمعقولات قابلة لها بعد ان لم يكن فان مثل ذلك
يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد فاما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما
فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون شيء فاعلا
وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة
المتينة على اكثر الناس ان منشأ التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا
زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجي والتعدد في الوجود كعروض
البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجراها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى
وما يجري مجراها والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود
للماهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الماهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات و
اللوازم من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا كثرة

فيها من جهتي الامكان والوجوب كما لا كثرة فيها من جهتي الفعل والانفعال انما الزام المفسدة
الثانية من اتصافه بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل ذاته او يزيد
في وجوده وجودا بل وجوده غير متناه الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات
وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور لكن لا يتصف بها ولا تكون
هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون
علوه ومجده بذاته لا بلوازم ذاته التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله واللوازم التي هي
معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب
الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده
وجودا تاما ما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل لما له انه
بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لانه محلها انتهى والحاصل ان الواجب تعالى يجب ذاته بذاته ذا
تلك اللوازم لا انه يجب تلك اللوازم فعاقليته للاشياء لم يحصل له بسبب الاشياء ولا ايضا بسبب
صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اي مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء اخر معه
لكانت ذاته عاقلة للاشياء ولكن عاقليته للاشياء مما لا ينفك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا
مما فيه غموض ولطافة يقصر عن دركه اكثر الاذهان كيف ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم
على الايجاد سواء كانت معقولات التفصيلية صورا ذهنية كما هو راي المشائين او خارجية كما هو راي
الافلاطونيين ومن يذق هذا المشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود على
كلا المذهبين كما يظهر بالتامل ومما يشير الى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله
لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه الموجودات
عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه ان يعقل او يحتاج ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات
اليه اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة كيف ما وجدت اي ليس من حيث وجودها في الاعيان
ومن حيث هي موجودة في عقل او نفس او اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة معقوليته

مجردة بلا زيادة وهو انه يعلمها فحسب اقول والعجب من الشيخ وتحقيقه في هذا المقام على هذا الوجه كيف
بالغ في الرد والانكار على ما ينسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا التحقيق
الذي ذكره ههنا وفي مواضع اخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان
بعينه نفس معقوليتها وكون اضافته اليه تعالى اضافة بسيطة لا اضافة شيء له وجود غير كونه مضافا
فذلك مما يوجب ان لا يتصور بين العاقل ومثل هذا المعقول تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا عن
امكان المغايرة والانفصال فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان
في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على غير المكاشف   كون هذه الصور موجودة عنه
هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها هو مبدء لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدء
لوجودها عنه   وجود هذه الصور التي عنه هو نفس انه مبدء لها فهذه المعقولية هي نفس
هذه الوجود وهو نفس هذه المعقولية   لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدء للموجودات
يحصل ذاته مرتين   الاول يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته وهو انه مبدء
للموجودات وانها لازمة له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدء للموجودات ثانيا
فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار
تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما وبقياس واعتبار فيعقل اولا انه موجود
وموجود ونعقل ايضا انه مبدء للموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا ذلك بعقل آخر وليس
في تعقل الاول هذا الحال   لا محالة انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدء للموجودات فالموجودات
معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما
سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته الى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته   ليس علو
الاول ومجده وهو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة
علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق لا
بان الاشياء مخلوقة فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى اما المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته

فلذ

فلذلك الكثرة لما كانت بعد الذات على ترتيب الاول والثاني والثالث وهكذا الى اقصى العالم يقدح في
وحدة الذات ولم يثلم الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدء الكثرات التي بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع
هذه المحذور بقوله في مواضع من كتابه بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني
فلا يثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته الحقة
لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معلولاته المنفصلة الكثيرة انما ترتبت عنه على وجه ترتقي
اليه وتجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليه احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد
كما اشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا
كثرة فيه فهو نال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما
لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الاول غير مباين لذاته ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام فهو
عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى انما هو بالصور القائمة بذاته مع مغايرتها له و
ان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدا بالواجب تعالى بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق
بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى والكلام عائد فيها
ايضا وهكذا فيلزم مع خلاف الفرض تسلسل الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابي نصر وابي
علي وكتب اتباعهما كالتحصيل لبهمنيار بما حاصله ان صدور كل موجود خارجي لا لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته
فذلك مسبوق بعلمه تعالى واما صدور ما وجوده عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون
مسبوقا بعلم آخر ان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل آخر قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب
الوجود فانما يصدر بواسطة عقله وهذه الصورة المعقولة يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين ا
لحاصلين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فيكون عقله لها مما يز الوجودها عنه فليس معقوليتها له غير نفس
وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان وجودها له
ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصورة المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقله لها والا
ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصورة كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في

تلك الصورة وهكذا الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد عقلت اولاحتى وجدت او يكون انها عقلت لانها
وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها وعلة وجودها
وجودها ان كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقلية لها فيتم ذلك الى غير النهاية فيجب
اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه الصور العقلية اما ان يوجد عنه بعد ان يكون
معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم يكن موجودة لم يكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل
فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقلية لها وكذلك الى غير النهاية اذ الكلام في ذلك كالكلام
في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا من لوازمه فيكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى
والكلام فيها كالكلام في هذه فيتم الامر اذا قيل انما وجدت هذه اللوازم لانها عقلت
وعقليته لها التي بسبب وجودها من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة اي شيء فيقال انما وجدت
لانها عقلت فيتم هذه الصور المعقولية من لوازم ذاته واذا تبع وجودها عقلية لها كانت
عقلية لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لانهاية له و
اما لزوم المفسدة الاخيرة من انه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه فهذا اجود
استبعاد فمثل هذا لا كقول من ينكر وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني او وجود
عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم نقول يلزم من ذلك ان لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات ثم
بل بتوسط الامور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له اولا ان البرهان هو المتبع
لا غير وثانيا ان ذلك العالم اشرف والسبب بالتقدم فكذلك نقول الصور الالهية لكونها من لوازم
وجوده الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده الواجبة بوجوبه فضلا عن ايجابه هي اشرف
واقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنده تعالى فهي لا محة اخرى
بان يكون واسطة في الايجاد لهذه المباينات الخارجية ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية
المنكرين لمذهب الصور من المتاخرين العلامة الخفري حيث نقل في بعض مولفاته كلام الحكماء الملطي
من انه قال ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول و

الصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الراي الا احد القولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان
نقول ابدع اشياء لا علمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع في علمه فالصورة الازلية وليس يتكثر
ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه
الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم وعلى الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين الذات
كاف في العلم بالموجودات العينية فالدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني
يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا علمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف
وثانيهما انه يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات
عينية لا بد لها من صور اخرى للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني
لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا
محلا لها لكونه غير مازعمنا قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا اخفاء ايضا في ان علم واجب الوجود
باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم
المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات اعلم كمالي ذاتي غير تابع للمتاخر والحق
تحققه كما مر انتهى اقول في كلامه موضع انظار اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف
الاخرة ففيه ان هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف
في ايجاد الاشياء المباينة لذات المبدء تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية ليس بوجود تلك
الاشياء في انفسها ولا الاضافة الايجادية منه اليها عين الاضافة العقلية اذ ليس وجودها في ذاتها
عنه عين معقوليتها له والا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق
ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده لها وان العلم اذا كان عين الايجاد
والمعلوم عين الموجود والمعلم لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا
سائي قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا علمها على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا
جعل ولا تاثير في حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم وتاثير للملزوم بالقياس الى لوازمه فان

كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصورة اما جوهر او اعراض الى
اخره فغير متوجه ولا موجه اذ مبنيا على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المنافات
بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم ويفيد في منفصلة او مانعة الجمع فنقول هذه
الصور جواهر بالجواهر علمية بحسب المهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى
والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته تعالى لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق
تقرير واما قوله استدلالا على ان العلم الباري بتلك الصور ليس علما كماليا كون تابعا لفيضان
تلك الصور فغير صحيح كما سبق مرارا ان علمه بتلك الصور عين فيضانها عنه لا انه تابع لفيضانها وان
اراد ان نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى فنقول من الذي انكر هذا ومن الذي جعل اللوازم
المتاخرة الناشئة بعد الذات التامة الواجبية كمالا له تعالى فان هولاء الفلاسفة المثبتين
هذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه بكون ذاته ذاتا تفيض عنه هذه الاشياء معقولة و
ان عقله لذاته يستتبع لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة
وان كان وجودها غير وجود هذه الصور اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها
وجود علمي ادراكي بخلاف ما ذهب اليه المتاخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب كتاب الاشراق
والمحقق الطوسي حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها صالحة للاضافة العقلية وكانهم ذهلوا
عن القاعدة المذكورة من ان الوجود المعقول للذات في نفسه معقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا اختلاف
وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة في
ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليس وجوداتها الخارجية وجودا عقليا ولا حسيا لا
كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية في انفسها قبل تجريدها وانتزاع صورتها
علما ومعلوما وعقلا ومعقولا واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة
لزم ان لا يكون للذات علم هو كمالي ذاتي فليس بوارد عليهم اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه
الصور المتاخرة عن الذات الا ترى الى قول الشيخ في اول الفصل المعقود في بيان نسبة المعقولات

اليه تعالى من فصول الهيات الشفاء يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل الاول بعد عقل قيل على المعنى البسيط
الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي
مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة
ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته
ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل شيء انتهى فقوله اذا قيل الاول عقل على المعنى البسيط وقوله هو اولى ان
يكون عقلا من تلك الصور وقوله فيعقل من ذاته كل شيء كلها تصريحات وتنبيهات على المعنى الاجمالي
الكمالي والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط في غاية صعوبة وان ظني بل يقيني انه لم يتيسر فهمه على
وجه لاحد من هولاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه ان شاء الله فهذه
جملة من اقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام
والنقض والابرام في تحقيق الحق في هذا المقام ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام
الصور في ذاته تعالى وليعلم اولا ان لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكروه في اثباتها من الاصول
والمقدمات ولا في وجوب ان يكون تلك الصورة المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاته
غير مباينة عن ذاته انما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور اعراضا وفي ان وجودها وجود ذهني ولولا
تصريحاتهم بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها
من تصرفات المتاخرين حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانكسيمانس وغيره خالية
عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع ماثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذي نعتقده في ابطال هذا
الراي امور الاول ان لوازم الاشياء على ثلثة اقسام لازم الذهني كالكلية لمفهوم الانسان
والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك ولازم للمهية ثم يجب ان تعلم ان
لازم المهية كما انه تابع لها في اصل المهية كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني للذهني والخارجي للخارجي
فاذن يمتنع ان يكون احدهما وجود خارجي وللاخر وجود ذهني اذا تمهد هذا فنقول ان لوازم
الاول ان كانت من قبيل اللازم الخارجي فلا بد ان يكون لملزومها موجودة خارجية وكذلك لو نحن

انها من لوازم المهية لان مهية الاول عين انيته سواء قلنا ان لا مهية له ام او قلنا ان مهيته وجوده
على اختلاف الاصطلاحين فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون لوجوداتها العينية لازمة له تعالى فجواهرها
لاجرم يجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهر ذهنية بل جواهر عقلية خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور
الذهنية في ذات الاول تعالى بقي الكلام في تحقيق الامر ههنا بان الذوات القائمة بانفسها كيف يمكن
ان يكون من اللوازم للشيء التي لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك الثاني ان قولهم
العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه
ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بمهية العلة الا فيما يكون مجرد المهية سببا للمع كما في اللوازم المهيات
بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظ ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم
باضافة العلية لانه على هذين الوجهين يكون العلمان اي العلم بالعلة والعلم بالمع حاصلان معا لا تقدم
لاحدهما على الاخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات العلم الباري بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن
المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي تكون العلة علة وليس هي الا نحو خاص من الوجود وقد تبين
فيما سلف من الكلام ان الجاعلية والمجعولية انما هي بين الوجودات لا المهيات وبين ايضا ان العلم
بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بالحضور او شهودها باعيانها لا بصورها او اشباحها وذلك غير ممكن
الا من جهة الاتحاد او من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته
تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته الصادرة منه انما هي
انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات
التي لا بد ان يكون عين تلك الوجودات فمجعولاته بعينه معلوماته ففي بعينها علومه التفصيلية اللاحقة وهي
لاحقة للعالم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سميناه
هذه الوجودات علما له تعالى باعتبار انها من لوازم علمه بذاته وان اصطلح احد بان يسمي تلك الاشياء
الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها ومجعولاتها له تعالى باعتبار مهياتها المتغايرة للوجود
لكان حسنا للتنبيه على الفرق ما بين ما هو علم الباري تعالى وما هو فعل له فان العلة الفاعلة فوق

مباحث

مباحث العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره والمهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات
فهذه علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين
الفريقين وثبت ايضا بالبرهان المسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما كان اقدم صدورا من
المبدء الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم
هدم تلك القاعدة الحقة اذ لا شبهة في ان الاعراض ايا ما كانت هي اخس وادون منزلة من الجوهر
اي جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط في الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة
بذاته فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الالهي ضعيفة
الوجود والتي يطابقها ويوازيها من العالم الامكاني حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة يكون اشرف وجودا
واعلى مرتبة وهكذا مما يحكم به الوجدان ذكر وتنبيه واما الذي افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات
بعدما اورد البحوث والتشنيعات على الش وذكر ان التعقل لا يلزم ان يكون بصورة زائدة على ذات
المعلوم من انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه وعلمه بذاته تعالى علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بان
ذاته وعلمه بذاته وهما علتان واحد بلا اختلاف فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان
واحد بلا اختلاف ففيه ان هذا الكلام لا يخرج عن اقناع اذ لا احد ان يمنع حقيقة هذا الحكم اذ ربما يكون في المع لكونه
انقص وجودا من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة تعقله
ويصدر عنه عقل اخر من جهة وجوب وجوده والعلتان ههنا شيء واحد في الخارج والمعلولان متعددان
تعددا خارجيا وايضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه والعقل الصادر منه اولا فيه جهتان بحسب الاعتبار
وبالجملة فليس من شرط العلة والمع الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المع اقوى توحدا من
علته الموجدة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الش الالهي شهاب الدين السهروردي ان جميع ما ذكره الش المحقق
لمقاصد الاشارات في هذا المطلب موافقا لما ذكر فيها فكانما ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان
الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات من ان حضور ذواتها كافية في ان يعلم بالاضافة
الاشراقية دون الافتقار الى الصور الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام

صورها في المبادي العقلية او النفسية والكل من الرأيين وجه وسينكشف لك حق المقال في ادراك
الحق الاول تعالى لهذه الجزئيات المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت في غير هذا الكتاب
لعلك لو تاملت في ما تلونا حق التامل وامعنت النظر فيما حققناه وقررنا في كيفية وجود الصور الالهية
وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضا خارجية بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يعتريها الامكان
وفي كيفية لزومها له تعالى لزوما لا على وجه الصدور بل على ضرب اخر غيرهما لعلمت لو كنت نقي الذهن
نقي الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم ومما سوى الله وجودا وجودا مباينا
لوجود الحق سبحانه ولا هي موجودات بنفسها لنفسها بل انما هي من مراتب الالهية ومقامات الربوبية
وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الا الاجسام بصورها و
طبايعها واعراضها وموادها والكل مما ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية
فلا قديم في العالم انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر
ربك فيما هدى لك من التوحيد لعل كلا من ارسطاطاليسيين وافلاطونيين لو نظر وحق النظر
وامعنوا حق الامعان في مذهب الاخر لوجدا مراجعا الى مذهبهم كما حققناه واما قبل الامعان فكل
من المذهبين في علم الله تعالى مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الاخر واما الخلل في مذهب اتباع ارسطو
فهو كون تلك الصور الالهية اعراضا ضعيفة الوجود ويكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى
تحصلا واشد وجودا او جوهرا منها وقد علمت فساده واذا تم هذه القصور واشتد هذا الخلل لجعلها
موجودات عينية لا ذهنية تصير كالصور الافلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين
فهو كون علمه تعالى بالاشياء خارجية عن ذاته وكل ما هو من الموجودات الخارجية موجودا عنه تعالى
انما صدر عنه تعالى بعلم سابق فان كانت مما علمت اولا فوجدت فيعود الكلام الى كيفية معلوميتها
السابقة فهي اما بوجودات وصور منفصلة خارجية او بوجودات وصور الهية متصلة هي لوازم للاول
تعالى الغير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى ففي الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو
مح وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتصلة فلا حاجة الى اثبات

غيرها ثم الحق ان علمه تعالى لا بد ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اذ هو كلمته
وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى فينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكر
في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان يكون امورا خارجة عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون
لهذا المذهب كما هو المشهور اذ زيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررنا والظن باولئك الاكابر المشتغلين
ان راي افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما نشأ من تحريفات النقلة
والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلامهما او قصور الفكر عن البلوغ الى ادراك ما ادركوه وتعقل ما تعقلوه
لان المطلب بعيد السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة لتكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن سماعه
وتخفش العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر الفارابي قد حاول الجمع بين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق
راي الحكيمين فجمعهما بما ليس يبعد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فلنلخصه انا لما كان الباري
جل ثناؤه ثابتة هويته وذاته مباينة لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسب في نفسه
ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المتواطئة
عليه فان من الواجب الضروري ان نعلم ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه فبذاته بعيد من المعنى
الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود وعلمنا مع ذلك
بان وجوده حي بمعنى انه اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذا الامر في سايرها ومهما استحكم
هذا المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون وارسطاطاليس
ومن سلك سبيلهما فلنرجع الان الى حيث فارقناه فنقول لما كان الباري تعالى وتقدس حيا ومريدا لهذا
العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الله عن الاشباه وايضا فان
ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم
يكن للموجودات صور واثر في ذات الموجد المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو بما يفعله
او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا
لا على قصد ولا ينحو نحو غرض بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل

اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة من هذا العالم فاني
تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على امثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس
ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح
وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول
في جميع ذلك وفي اهماله ضرر شديد انتهى كلامه ولا يخفى انه مؤيد لما بيناه وقررناه بنوع من التاييد
ولنرجع الى بيان ساير الطرق في علمه   في حال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم
واحد اجمالي يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد ذهبوا الى
ان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بكلها
علما متحققا في مرتبة ذاته متقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار
ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال فزعموا ان علمه بمجعولاته عبارة عن كونه
مبدأ لمجعولاته المتميزة في الخارج ومبدأ تميز الشيء يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدأ التميز فان ذاته تعالى
علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء منطو في
علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه
علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه واعلم ان كون
ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث
الشديد والباحث اذا لم يكن معه ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية
واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الا
نيات الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى هذا المقام ظهر منه القصور والتبلج والتمجمج في الكلام
فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية
الاشياء مختلفة كثيرة فهذا اشكل قاعدتكم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع

المعلوم والواجب تعالى لا مهية له فضلا عن مهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانها
لم توجد تلك المهيات بعد اذ هو وهل هذا الا كالتميز المعدومات الصرفة وربما يجاب عن الاول بانه كما ان
بالصور العلمية المخصوصة يتميز الشيء كذلك بالمقتضي لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان المقتضي باقتضائه يتميز
ذلك المقتضي وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصور التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت
علما به كذلك المقتضي الذي به يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضي الذي به يتميز الشيء
اذا حصل عند المدرك كان علما به ظاهرا ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا
يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا
حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها فحينئذ يكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها
في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين بانه لما
كانت العلة المباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون
مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا
اذ الصورة عين مهية المعلول على ما هو التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست
العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسها على الصورة قياس   مع ظهور الفارق وعن الثاني
بان ذاته تعالى علم اجمالي بالاشياء بمعنى علم بخصوصياتها لا على وجه التميز فان العلم بشيء والتميز شيء اخر والاول
لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها بحقيقة
واحدة مباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من
القدماء في تقرير هذا المطلب اعني كيفية تعقله للاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل
في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية وهو هذا ايضا كلام في غاية الاجمال كانت
مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اوردوا مثالا
تفصيليا وقسموا احوال الانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه وصورة العقلية تفصيلية زمانية
على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على التدريج ولا يخرج من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية

خيالية بحيث يحذ الادراكان نحوا من الاتحاد وكما اذا ابصر شيئا وحصل منه ايضا في الحس المشترك صورة
الحد ادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان
يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات بقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار
الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات
غايبة عنه غير حاضرة في نفسه اذ النفس ما دامت متعلقة مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها ان
تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فليس يحضر عندها جميع ما اكتسبها من المعقولات
لكن لها ملكة الاستحضار لانها شانت من غير تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة ساذجة لها نسبة الى كل
صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية
الى المعلوم فليس الانسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصورة المكنونة لها من قبل حاضرة عنده و
لكن بالقوة القريبة منه اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسايل كثيرة
دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في التفصيل شيئا فشيئا حتى يملي منه الاستماع والاوراق
فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولا تفصيل في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخرج
الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه في نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل
وهو اشرف منها قالوا فقياس علم الواجب الوجود بالاشياء الصادرة والظواهر الكل في علمه على هذا ا
لمنهاج والفرق بان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زايدة في النفس وفي
الواجب تعالى ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلثة ان ذلك اي العلم بالشيء على الوجه
الثالث علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل اجابوا بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل اي علم
باجوبة هذه المسايل حاصل عنده اذا شاء فعلا فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن المحال ان يتيقن حال الشيء
الا وهو معلوم من جهة ما تيقنه فاذا كانت الاشارة تتناول المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن
بالفعل الا ما كان مجردا عنده فهذه المسايل بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد ان يجعلها معلومة بنحو آخر
فهذا العلم البسيط بعينه يحصل للنفس لا بذاتها بل لان مبدء مخرجا اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بجميعها

يلزم النفس التصور الفكري والعلم التفصيلي فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة واما هو
للنفس من حيث هي نفس هذا الكلام محصله ويرد عليه ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا المجيب في تلك
الحالة عالم بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذه السوال فاما حقيقة تلك الشيء فهو غير عالم به فان لهذا
الجواب حقيقة وعينية وله لازم وهو كونه دافعا لذلك السوال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة
بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي
هي حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور
كون شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه علما بامور مختلفة
الذوات متباينة المهيات بخصوصها فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا لزم
تمايز المعدومات كما مر اللهم الا ان يكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر الواحد
البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم بافراد الانسان من العلم
بوصفه العنواني وكالعلم بالفروع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد
والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث المهية فان التفاوت بالاجمال
والتفصيل هنا انما يكون بنحوي الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الاجمالي الذي
مثلوا به في المجيب المذكور في المثال لاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية الى معلوماته
وهي مهيات الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحد وفي هذا   عظيم فانظره متفحصا
واما قول من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو عقل الاول وعلما
اجماليا بما سوى المعلول الاول من الممكنات وكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده
و علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا علم كل لاحق بالعلم بسابقه الى اخر المعلولات ولا يجب ان يكون
علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علما تفصيليا
بلاحقه اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا
واعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي

بالكثر الاشياء الى ماسواه وثانيها انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو
شان العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم بالكثر الاشياء في كثير من مراتب نفس الامر
وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن
الاول بان توقف العلم التفصيلي الذي هو امر مباين لذاته لشئ علمه على شئ اخر يستند الى ذاته ليس
محذور الكما ان صدور الموجودات عنه تعالى متوقف على بعض اخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر
الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى الى الشئ بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره وعن
بان هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم اذا لم يكن زمانيا
بل بتقدم وتاخر ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على
الترتيب العلي والمعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين وابي البركات وقريب من هذا الراي راي
رغم من متاخري الحكماء بان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول
مع الصورة القائمة به هربا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صور الكثيرة
قائمة بذاته تعالى وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم
المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة علمه تعالى قديمة لانها عين ذاته فكيف يمكن ان يكون
هو هو ولا تصغ الى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فانه بمنزلة قول من قال ان
بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة بل يجب ان حقيقة
علمه واحدة ومع وحدتها يكون علما بالكل كما اشرنا اليه في اوايل هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود
العقل مسبوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده
فهو غيره لا محالة وعينه مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررناه يكون واجبة الوجود لذاته لان
حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران المهية لها امكان عقلي او خارجي
ولا شئ من المهيات واجبة الوجود لذاته فكيف يكون مهية المع الاول علما بواجب الوجود فظهر و
تبين من تضاعيف اقوالنا ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته

الا بامر اخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انما هي لها وجود انتزاعي وهو عرض زايد على
عينه والعلم سيما علم الله ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عندهم لا الراسخين
انما هو بسريان الهوية الواجبية فيها فيصح عندهم ان يكون علمه تعالى بالاشياء ولا يصح عند غيرهم ولغيرهم
القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه بالاشياء يبطل العناية الالهية السابقة على الوجود والاشياء
كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر وهو العقل وعلمه تعالى صفة فهو
غيره وايضا الحضور متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متاخر عن الواجب لانه مع له وعلمه تعالى مع جميع
كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يكون علمه بالحضور وتنبيه تعريفي في الحق
ان من انصف من نفسه يعلم ان الذي ابدع الاشياء وافادها واقتضاها اقتضاء بالذات واو
جدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء
بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها سيما قد كانت على ترتيب نظام ونظامها اشرف النظامات وترتيبها
احسن التقويم والا لما امكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها ومقدم عليها واعلم ان كل من تشبث
في اثبات علمه بالاشياء بشئ من مجعولاته كعقل او نفس او يقول علمه التفصيلي متاخر عن ذاته فذلك لقصور
نظره وضعف عقله والراسخ في حكمة محمد نا من اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة
ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم فصل في حال مذهب من يرى ان علمه بالاشياء
هو بالاضافة اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان لي اقتداء
به فيها فيما سلف من الزمان الا ان جاء الحق واراني ربي برهانه مبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته
هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لاشراقه عليها اما بذواتها كالجواهر
والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء مستمرة كانت كما في المدبرات
العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية
فعلمه تعالى عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصور ولها الاشراق

ولذا التسلط المطلق فلا يحجب شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع
الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته ايضا نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء
نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله الاضافة الفعالية الى جميع الاشياء
بها يصح جميع الاضافات اللائقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة عند التحقيق كما
سبق ذكره فهذا مذهبه في علم الله تعالى فعلمه تعالى عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية و
مدار الادراك للغير ايضا عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاشراقي للمدرك فادراك
النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكلما لها تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون
بالاضافة القهرية الاشراقية فبقدر تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها الشيء بصورة
زائدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة
ترتسم في ذات النفس فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال
الشركة فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها
الخاص وقويها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية فانه ما من انسان
الا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى
ينتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية
سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لمحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجد اثارها
فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجرمانية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة
فكذلك سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات
المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور وذلك لاشراقها وتسلطها
على هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته
ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فمحض كونه نورا اذ النور يلزمه الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافة

الم

اليه وكلما كان الشيء اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد
الذوات نورية هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتاثير بلا شركة وليس للنفس
بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك وضرب من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه
ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له ولما فيه في الغاية وليس كذلك لما ذكرناه
ومع ذلك يتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكلما كانت نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى
كان ادراكها اقوى اذ كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها لادركته ايضا
بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالها عنه والقبول جهة
النقص والقهر من جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب
وغيرها مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور هي معلومة
بالحقيقة لكونها محضورة لنا ولو كانت هي ايضا حاضرة لنا كحضور الاتنا وما فيها لما احتجنا في ادراكها
الى صورة فاذا ثبت وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قويها ولا الصور المتمثلة في قويها محجوبة
عنها ولا بدنها الجرمي مختف عليها لكونها نورا لذاتها ولها ضرب من التاثير في هذه الامور فالنور
المجرد الواجبي وهو في اعلى مرتبة الشدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب
التاثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام
وقويها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية فكان علمه بذاته ولا يزيد على ذاته كان علمه
بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا قد سبق ان كلما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو
موجود فيجب له اذ التحقق شيء منه في معلوله فتحققه له اولى وكلما له اولى فهو واجب له بالضرورة واصح
العلم الاشراقي للنفس ففي واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة
الاشراق اليها ولو كان مدركا ذاته بنور زائد لكان ذاته انور من ذاته ولو كان مدركا للاشياء
بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا ويلزم ما يلزم القول به من الشناعات قال وما يدل على
ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو مجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر عند عدم الحجاب

فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان
يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فاذن
اضافته تعالى لكل ظاهر ابصار وادراک وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها يوجب
تغيرا في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة
هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة وتبعه العلامة الطوسي وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة
الطوسي شارح كتاب الاشارات لما راى في اثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من الاشكالات
ولم يقدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراک
ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلک لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة
ذلک الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسک انک تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنک لا بانفرادک مطلقا بل بمشاركة ما من غيرک ومع ذلک فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى والا ل
تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالک مع ما يصدر عنک بمشاركة غيرک هذه الحال فما ظنک
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس شرط كل ما يعقل ان يكون المدرک
محلا للصورة المعقولة فانک تعقل ذاتک مع انک لست بمحل لها بل محليتک لها من شروط حصولها
لک الذي هو مناط تعقلک اياها فان حصلت هي لک على جهة اخرى سوى الحلول تعقلتها من غير
حلول فيک فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل
اياها بانفسها لا بحلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته
وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلک لا تغاير بين وجوب المع الاول و
بين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الاول كما ان ذاته علة ذات المعلول الاول
فكما حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فان وجود المع الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته
له من غير استيناف صورة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلک علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد
يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها لحصول صورها

فيها وهي تعقل واجب الوجود ايضا ولا موجود الا هو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلک الجواهر مع تلک الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلک الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم شي من المحالات المذكورة قال اذا تحققت هذا
الاصل وبسطته ظهرت لک كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلک فضل الله يؤتيه من
يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي
التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها احد وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح قد مضى بعضها
وبقي البعض ولا باس باعادتها سابقا لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد
عليها امور الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب
والترتيب الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره المجيب عن ذلک بان جودة النظام وحسن الترتيب
الانيق في هذا العالم انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات
فان العقول مفارقة كثيرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية
فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلک لانا
نقول هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلک العالم فما السبب الباعث لنظام ذلک العالم ولم
يكن ذاته تعالى يجب صقعه الالهي مشتملا على افضل نظام واحسن جمعية لا نظام افضل منه ولا احسن
واكرم دفعا للدور والتسلسل ولقد بين المعلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه الثاني ان كون
العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق
له فسمي بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه
الاقسام وقوله وتقسيم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير
علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة الحضورية غير مستقيم
لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة

اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الى الافراد الا بقيود متخالفة تنضم اليه وتحصل منه من كل ضميمة قسم
واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لامر بين الاضافة وغيرها انها غير
مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بادنى تأمل والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او التخيل
او التوهم او الاحساس وليس من العلم شئ خارجا عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه ان لا يكون
المجردات العقلية في ادراكها الاجسام والصور الخارجية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة
في المدارك الجزئية حساسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير
وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصور في ادراك الباري او المفارق للخارجيات والجزئيات
فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في
التقسيمات كلها وان لم يذكر فادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية
مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فاذن لكل صورة مادية
كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك الصور ايضا صورة عقلية هي وجهها
الثابت عند الله وهي المعقولات بالذات وما دونها ايضا معقولة له لكن بتبعية تلك الصور
فاحتفظ بهذا التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود الطرفين فيلزم
الحاجة له في اشرف صفاته الى مخلوقاته الخامس انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان
ان شيئا من الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهيأتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات
وليس لها ايضا حضور جمعي عند شئ الا بامثلتها الحسية او العقلية لاجل كان ذلك ادراكها
عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا الشيخ والعلامة الطوسي ومن وافقهما
الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله كل من
لم يمكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف
بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم
انما هو غيره وهو ما ذهبنا وقررناه بان النفس انما عند تلك المقابلة مخترعة للصورة البصرية

غير

في غير هذا العالم نسبتها الى النفس بالقيام الاتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته لا بالحلول
تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شئ من
من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة
المذكورة من ادراك الشئ لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا عليه ومراده من القهر ليس الا
الحلية بنحو فلا قهر لما ليس تعلقه بها ولا قهر على ما ليس معه فانفسخت قاعدة في ادراك النفس للخياليات
والثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل شانه شيئا مما سواه في مرتبة ذاته على وجه التفصيل
ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء باطل عنده كما ذكره بالمطارحات
وزيف القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب بصيرة ان الذي يوجد الاشياء واقتضاها
بذاته لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطباع المحركة للمواد غايات ذاتية والعلة
الغائية متاخرة عن الفعل وجودا متقدمة عليه قصدا فلزمهم القول بضرب من الادراك فيها
لغايات افاعيلها فما ظنك بمبدع الكل جاز ان يوجد جزافا فهذه وجوه من القدح في هذا
الراي واما ما تحاشيه وتحاشى من سبقه من القول بان الصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء
في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين الزاعمين انها
كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة فيه واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود
وغيره من حيث التعين والتقيد وليس هناك حال ولا محل بل شئ واحد متفاوت الوجود
في الكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي
لصور الاشياء كليها وجزئيها قديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما
هي عليه فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شئ اذ الاشياء كما ان لها وجودا
طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا اولى بان يكون
عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه مع عبارة عن انفكاك
الشيئية عن الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه و

سيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو
الذات الالهية تابعا للاشياء قلنا هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ونظائرهما من الصفات
الاضافية اي من الحقائق المضافة الى الاشياء فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات
الاحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله تعالى وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت
وجودات الاشياء في الخارج ولهذه الجهة قيل علمه ذاتي فعلي وثانيهما اعتبار اضافته الى الاشياء
وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان
كيفية علمه تعالى بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم
الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تعالى تابعا للمعلوم او المعلوم تابعا
له لا يليق بذكره ان يكون هناك من ههنا

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومح القول
في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات و
بوجه غيرها كما علمناه وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على
تلك التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي
هي غيب كل والبسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعالى عقلا
بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى بعد كونه
الاسماء والصفات في مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم المتاخرة بل حالها كحال الماهية
بالقياس الى وجودها من ان الواجب ليس ذا   وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه غير فطنه
واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه واستفاضته
من الملكوت اما المنهج الاول فلنمهد لبيانه اصولا احدها ان كل هوية وجودية لوجود واحد وقد
لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد تكون موجودة بوجودات متعددة وفي لها المركب الخارجي
كماهية الحيوان الماخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لابد ان

لايكون

لا يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان
والا فلم يكن الماهية جهة واحدة وجهة الوحدة انما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لان
الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مفيدة المادة كمالا من موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة
عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفسه وذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بازاء المادة
كمفهوم النامي لا بان يكون ذلك المعنى جزءا للماهية والا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا
لنوع جنسا للفصل والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بان يكون عارضا لازما له اذ المبدا
الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض او عرضي للفصل
ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك او الكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتاخر الوجود
عن وجود المعروض عن المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي
اذ لا ماهية له والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة و
المنطقية باصطلاح اخر غير الذي يذكر في المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجي والوجود لا حد له ولا
ماهية فاتصاف ذلك النحو من الوجود اي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض
بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا اخر
اذ وجود الفصل الاشتقاقي هو الصورة النوعية في الخارج المتضمن فيه المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة
والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرضي للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل
وهما معا موجودات بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة
بوجودات المتعددة قد يكون موجودا بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس
الانسانية حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل للابعاد ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي
ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه المفهومات موجود
بغير هذا الوجود في نوع اخر غير الانسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد اخر في النبات و
طائفة اخرى كذلك في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري

وبعضها هو الجوهر ذو الابعاد بوحدة في المقدار الجوهري واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء الوجود
الهيولي فعلم من ان هذه الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود قد يوجد بوجود واحد الاصل الثاني انه
كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان بساطته اكثر وحيطته بالمعاني واجمع اشتمالا على الكمالات
المتفرقة في الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة
الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعدادها لقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ
مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة
قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل باجمعها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى
نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما
يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني الخارجة عن حده وحده فوجود الانسان مثلا
ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات
وان اشتمل على حده ومعناه وكذا ولا نظن انه كما يوجد من الانسان فصلا كماليا زائدا على
الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان لكمال اخر وجودي زائد في وجوده على
مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية اذ ربما
كان تاكد وجود المعنى الجنسي وفعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودي اذ المعنى الواحد الجنسي
كما سبق في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط
شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة
مراعاة احكام المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانحاؤه
من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود اخر قوي وضعف الوجود يستدعي
الاستهلاك بوجود في وجود اخر والانتقال من وجود الى ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي للمعنى
النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالاشجار
فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع اخر وقوة اخرى كقبول الحس وهذا

بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطفة والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع
اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان
فظهر ان الوجود المحصل الخاص للجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد
به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من
الاجناس والانواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان يكون تمام حقيقة شيء بعض شيء اخر
الاصل الرابع ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان
يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في
كثير من مواضع كتابه في الربوبيات المسمى باثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم
والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة العلل
ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولية
بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع
الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته من بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان
في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت
الاطلاع على ذلك فارجع الى هناك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك
الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته
بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق
على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود
ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجية منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي
بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد
بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة
فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرهان انه

وجود بحت بلا مهية لان كل ذي مهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد
من المهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها شيئا كثيرة وذلك بقصور وجودها عن الحيطة
التامة والمراد من كون الشي ذا مهية او كونه ذا وجود زائد على مهية هو عبارة عن كون الشي
بحيث يفتقر في اضافة لوجوده الى شي اخر ولا يكون ايضا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية
فلا محة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع
التحقق امكان الوجود للمهية في تلك المرتبة فهي تلك المرتبة انفكت المهية عن وجودها الخاص
بها وما من ممكن الا وفي نفس الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به في تلك المرتبة فهذا
معنى كون الممكن ذا مهية وكون الوجود زائد على مهية واما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود في
الوجود ولا له مهية محدودة بحد خاص فاقد لاشياء كثيرة ولا ايضا توجد مرتبة في الواقع لم يكن
هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا الخاص فانه ليس يوجد له جهة اخرى غير الوجود تاكده
في جميع حيثياته هي حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه
في مراتب الشدة والكمال كل مرتبة منها غير متناه في عدة الاثار والافعال فلا يخلو عنه ارض و
لا سماء ولا بر وبحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان باعتبار نهاية جهة وبازاء الوجود
جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا مهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناه
الشدة والضعف يجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله الامور فعلمه تعالى با
لاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب
عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود من الكل من تلك المعاني اولى منها كما اشرنا
اليه في الاصول بل كان مظهر الكل وفرق بين كون الوجود مظهرا ومحلا لمهية من المهيات وبين
كونها وجودا لها اذ وجود كل مهية هو ما يختص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان اعني
الصورة الانسانية النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من مهيات الانواع من
غير ان يصير تلك المهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي يوجد في الخارج بل ان يكون هذا

الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال اخر ان مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب
السوادات والكرارات انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق في الاشتداد الكيفي
وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية بحسب ادراك الوهم انواع غير متناهية لذلك
الكيف كالسواد وله في كل نوع اخر من جنسه والانواع المتباينة في الوجود بالفعل مع انه ليس ههنا
الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضا ففي الحركة الاشتدادية فيها مرتبة كاملة تشتمل على المراتب
الضعيفة منه وكما ان كل مرتبة كاملة من العدد وكالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي
هي اقصر منه مع وحدته بل السواد الشديد مثلا سواد حصل باسره ام حصل ابتداء يشتمل على مهية
السوادات الضعيفة التي هي دونها من وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود
المحض بشي هو الوجود الذي يظهر فيه اذ يصدق عليه ذلك فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها
السواد الشديد او الحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتمال
الحقيقة الانسانية على كثير من المهيات وليس هذا من باب كون الشي موجودا بالقوة كما توهم
فان تلك معاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشي بالقوة هو
ان لا يكون موجودا بالوجود الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له او
هيئة بها مناسبة لوجود مقربة لها الى فاعله فكذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة با
لفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي فنقول التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت
اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها
ويترتب عليها اثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو اخر من الوجود
ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي ونحوه هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة
في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات والاستعدادات قريبة كانت او
بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدعها
وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية عن الوجود لان ذلك كما اشرنا

اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدأها وتمامها فان قلت فاذا ثبت كون
الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه تعالى الى اثبات
الصور العقلية الزائدة مقارنة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تعالى بحيث ينكشف له
الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي فما الحاجة الى اثبات العقل من طريق احدية المبدأ الاعلى
اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتم في ذاته تعالى معان كثيرة قلت
اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب ومن تعقل معلوله
تعقل معلول معلوله ومنه تعقل معلوله الثالث وكذا الرابع والخامس الى اخر المعلولات على
الترتيب العلي والمعلولي فان ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم
بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها فتعلقها من هذه الجهة لابد ان يكون على ترتيب صدورها
واحد واحد وهذا غير تعلقها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة واما وجوب كون المعلول الاول الاعلى
لا متعددا بسيطا لا مركبا مع كون المبدأ الاعلى مصداقا ومظهر للممكنات كلها فذلك
لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية الموضوع فان الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في
الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب اختلاف الوجود لا التي تعددها واختلافها بحسب المعنى
والمفهوم فمثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية
والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص
وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون ذات واحدة من جهة واحدة
مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب لا جهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود
فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة اخرى تخالفه كالامكان والتركيب و
القصور والمعلولية والتاخر والعجز وغير ذلك فان قلت فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته
او حده على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون وقابض البصر في السواد
قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى

اختلاف

اختلاف في انحاء الوجودات فان الحيوانية الطبيعية المطلقة قد توجد في نحو ناقص من الوجود بحيث
ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف وقتا بنحو من انحاء وجود الحيوانية يمتنع ان
يكون ح وبحسب ذلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود واشتغل الى وجود اخر اقوى و
اكمل يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود وامكانها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب
في الذات الموصوفة بها والتعدد في وجودها ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد قوى
الحيوانية وغيرها في النفس ومن جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور الواجبة ادراكها
تحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الموجودية
وللوجود نشآت متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشآت الالهية والعقلية
والنفسية والطبيعية ولكل نشأة احكام ولوازم يناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشآت
الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الوجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما كان
انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اميل فاكثر الهيئات المتضادة في هذه العالم
الطبيعي وهو انزل العوالم غير متضادة في العالم النفساني كالسواد والبياض وكالحرارة والبرودة
فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادين في هذه الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد لقصورها
عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال واحد
وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان
الحسي صنم للانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد
ولا موضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم
الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتوحيد فجميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته
من غير ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة في اثولوجيا واما العقل
فان الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وهي وان كانت دائمة
فانها فيه مستفادة من العلة الاولى واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لانها منبع لها

الوعا، للفضايل لكنها اى الفضايل مع منهما من غيران تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن فى مكان بل
ماهى انية محض منها الانيات فانها موجودة فى كل الانيات على نحو قوة الانية وذلك ان العقل
تقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها
اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المع كلما بعد عن العلة الاولى
وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال فى موضع اخر منه الواحد المحض
هو علة الاشياء وليس كشئ من الاشياء بل هو بدو الشئ وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه
وليس هو فى شئ من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه
مرجعها فان قال قايل كيف يمكن ان تكون الاشياء من الواحد المبسوط الذى ليس فيه سويه
ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شئ من الاشياء فلما كان واحدا
محضا انبجست منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست من الهويات واقول واختصر الكلام
انه لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كان الاشياء كلها انبجست
منه فان الهوية الاولى اعنى به هو العقل هى التى انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه هويات
جميع الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلى انتهى كلامه وقال
ايضا ان فى العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور
كثيرة وجعل فى صورة كثيرة وجعل فى كل صورة كثيرة وجعل بكل صورة منه جميع الاشياء التى تلايم
تلك الصورة فانما فعل تلك حال انها معا لا شيئا بعد شئ بل كلها معا وفى دفعة واحدة و
ذلك انه ابدع الانسان العقلى وفيه جميع صفاته الملايمة له ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعضها
اخر كما يكون فى الانسان الحسى ابدعها كلها معا فى دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية
بعضها متعلق ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان ياتى الاجرام السماوية ثم النفس
ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة فى العقل والعقل ثابت فى العلة الاولى بدو الجميع الاشياء ومنتهاها
ومنه مبتدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا وقال ان الاشياء كلها من العقل هو الاشياء

فاذا كانت

فاذا كانت العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء
لان فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه الا وهى يفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس فى العقل
شئ الا وهو مطابق الكون شئ اخر اشئ فهذه العبارات صريحة فى ان الواجب فيه جميع الاشياء
كلها على وجه لا يقدح فى احديته واما قوله ليس هو شئ من الاشياء فليس مما ينافى ما ادعيناه وصرح به
فى كلام هذا المعلم مرارا لان المسلوب عنه هو الشئ بحسب وجوده الذى به يمتاز عن ساير الاشياء وهو
وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشئ بحسب هذا الوجود الجمعى الالهى الذى هو تمام كل شئ
ومبداه ومنتهاه والشئ مع تمامه فى شيئيته اولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما ان ماهية الحيوان
كونها موجودة بالوجود الانسانى النطقى اولى فى باب الحيوانية من كونها موجودة لما مع النطق وكل
الانسان العقلى اولى بالانسانية من الانسان الحسى لكونه تمامه وكماله وكل الانسان الالهى اعنى الانسان
المثل فى النشأت العينية وكل ساير الاشياء اولى بانفسها هناك من انفسها اذا لم يكن هناك لان
ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما ان مطلق الوجود تمام كل ماهية من حيث ماهيته فهذا غاية
تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت فى شئ من الكتب الى الان الا فى هذا الكتاب فاعرف ايها السالك
فيه قدره والنظم هذه الفريدة فى سلك نظايرها من الفرايد المنثورة فيه واما المنهج الثانى اعنى منهج
الصوفية الكاملين فهو قريب الماخذ من منهج الراسخين وبيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات
هى لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء هنا هى الفاظ العالم والقادر وغيرهما وهى انما هى اسماء
فى اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هى اعراض زايدة على الذات بل المراد المفهومات
الكلية كمعانى المهيات وكثيرا ما يطلق الصفة فى كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل الماهية ايضا كما يذكر
فى المنطق الوصف العنوانى ويراد به المفهوم الكلى الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان
ذاتيا كقولنا الانسان كذا وكذا وعرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا اما ذكر فى كتاب اثولوجيا من
قوله فى العقل توجد جميع صفات الاشياء انما المراد ما يشمل المهيات ويقابل الوجودات فالصفة
والذات فى هذا الاصطلاح كالماهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتى والفرق بين اللازم

والصفة في عرفهم كما يفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى النفس الواحد فقط وهذه الفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار فنقول ما من موجود متأصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها وما يحكى بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهي طبايع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضايله الذاتية اكثر والمحمولات المحاكية عنها اوفر اذ يحب كل درجة في الكمال نار مخصوصة هي مبدء لذاته عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات متعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستانف فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضايل والخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدء كل فعل ومنشاء كل خير وفضيلة فله بحسب كل فضيلة او مبدئية فضيلة توجد في شيء اخر من مجعولاته محمول عقلي فلا بعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات الماخوذة مع كل منها يقال له الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هي الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا الحكم بما يلزم الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة لها او قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة معلولة له بل هي ثابتة في الازل بالاجعل الواقع الوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للمتبوع وجود اخر و

ليس لها في ذاتها وجود بل انما هي في انفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الاول بلا جعل وهي وان لم تكن في الاول موجودة بوجود انها التي هي الا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الاول ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمت المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود ههنا واحد فاذن قد ثبت علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجوده وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تبعها المراد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق تعالى لوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقل ثانيا بعد ايجادها فيعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا وبعين واحد كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم اذ تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو ان ذاته من حيث وجوده وهويته مما ينفي الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها وبق لها مرتبة الاحدية وغيب الغيوب باعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات وبق لها مرتبة الالهية والواحدية فجاءت الكثرة كم شئت اذ في هذه

هذه المرتبة بتميز الصفة عن الفعل بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن غيرها فيتكثر الصفات
وتتكثر بتكثرها مظاهرها وتتميز الحقايق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالمهية كما تتميز
صور العقلية من الحقايق التي هي باضائها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود فهناك
مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع وهيهنا مقام الفرق واذا نزلت الحقايق
من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان
يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفساد وبقائها
عين التجدد والانقضاء واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين
القوة الكثرة كالمقدار وبالجملة الحقايق المتاصلة كالانسان والدواب والشجر والحجر والذهب
والفضة والارض والهواء والنار والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها انحاء من الكون
ودرجات ومقامات في الوجود وتناسب في الكمال كلما كان ما هو ارفع واشرف كان الوجود
فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونوريته اظهر واثاره اوفر حتى يبلغ الى
مقام يزول عنه النقايص كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام دفع التصالح بين المتفاسدات و
التعانق بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم
واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي عليه واله السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك
مقرب ولا نبي مرسل وانما قال وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان
دعوى الرسالة لا يلايم دعوى هناك انما يلايم دعوى الولاية مما ينبه على كون حقيقة
واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد تكون
جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما هو واجب الوجود
بذاته كما في علمه تعالى بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانية
كما في الحيوانات وقد تكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها عين وجودها وان لم تكن عين
مهياتها اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فتكون القدرة

فيها جوهرا وقد تكون واجبة الوجود كقدرة الله تعالى على كل شيء فقد تحقق عندك ان مهية واحدة كالعلم
والقدرة ونظايرهما ذات درجات ومقامات في الوجود بعضها اقوى واشرف حتى ينتهي في جانب
النزول والصعود الى العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقايق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا
عرضيا كوجود المهية في الذهن عند التصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر ايضا ووجود جوهري
نفساني مع اعضاء نفسانية كما في عالم الاخرة على ما نبينه في مباحث المعاد الجسماني انشاء الله
وله وجود عقلي كما اثبته افلاطون وقد اوضحنا سبيله وله ايضا وجود الهي وهو ما في علم الله تعالى
وكذا غيره من الحقايق ومن هيهنا ايضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين وصرح به بعض اتباعهم كبهمنيار
في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة له تعالى اعراض حالة في ذاته فكان الانسان موجود هناك
عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا شك ان وجود الاعراض
اخس مراتب الوجود وانزله والانسان العرضي اخس الانسان وكذا الحيوان العرضي انزل الحيوان
فكيف جوزت هؤلاء المشهورون بالفضل ان يكون ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على
اخس انحائها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ولا شك ان مجاور الشيء العالي الشريف يجب ان
يكون مناسبا له في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اجابة الحق ودرك الصدق
نقل كلام لتاييد مرام قال الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي في باب الرابع والسبعين وثلثمائة
من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله انه من المحال ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر
لا يكون له حكم ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل معقول اخر فلا واحد في نفس الامر في عينيته لا يكون واحد
الكثرة فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب الوجود لنفسه لا يقدح فيه
القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر الى اختلاف
التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا بخلاف الامر الذي يستحق الشيء
لنفسه كما تقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لا بد من مخصص
غير ذات القابل والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط

على انه تعالى لا حكم عليه بحكم لذاته بامر فغاية من حاضر فى النظر العقلى واشهر بين العلماء انه بعقل
صرف لا حظ له فى الايمان انه حكم عليه بانه علة فما خلص توحيده له فى ذاته حين حكم عليه بالعلية واما
غيره من النظار فحكموا عليه بان له صفات زائدة ليسى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا
وبصرا انتهى عالم قادر متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها اعنى الاسماء الالهية
يندرج تحت هذه الصفات الازلية والغرض من نقله ان هذا الشيخ العارف المنكشف له بنور الكشف
ان التركيب فى المعانى والمحمولات لا ينافى لاحدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات با
لحمل الذاتى الاولى اختلافها بالحمل المتعارف الشايع الصناعى اذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل
يكون متحدا فى هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية فى الوحدة التامة وقوله فان ذلك
فى التركيب الامكانى اشارة الى ان ما حققناه انفا من ان الاشياء الموجودة بالوجود الوجوبى من
غير تركيب فى الوجود وقد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكانى اقتضت تركيبا خارجيا
او عقليا كما فى الجنس والفصل وقال موضع اخر فى معنى قوله واتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان
الممكنات متميزة فى ذاتها فى حال عدمها ويعلمه الله سبحانه على ما هى عليه فى نفسها ويراها ويامرها
بالتكوين وهو الموجود الخارجى فيكون عن امره فما عند الله اجمال كما انه ليس فى اعيان الممكنات
اجمال بل الامر كله فى نفسه وفى علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفى حقنا وفينا ظهر من
كشف التفصيل فى عين الاجمال علما او عينا او حقا فذلك الذى اعطاه الله الحكمة وفصل
الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية
فانهم لا يعلمون التفصيل فى عين الاجمال انتهى عبارة اقول يظهر من كلامه ان معرفة الانسان
ان الواجب تعالى بحيث يوجد فى مرتبة ذاته تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم لا يعلمه الا الكمل
فى العلم فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى
كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما فى قوله تعالى
واتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للايات يعنى وجودات الممكنات التى هى ايات ذاته

شاداة

على ذاته هى عبارة عن الوجود الجمعى وكونه كتابا باعتبار الاجتماع المعانى فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها
الامكانى الاقترانى وانما سمى الكتاب كتابا لضم حروفه وكلماته بعضها الى بعض ماخوذة من كتيبة
الجيش وهى الطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمى كتاب الله قرانا وفرقانا
باعتبارين فالقران هو الحكمة وهو العقل البسيط والعلم الاجمالى فى عرف الحكماء وهو تفصيل الكتاب
وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلى والعلم النفسانى المنتقل من صورة الى صورة اخرى واعلم
ان ساير الكتب النازلة على الانبياء ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة
من صحايف الملكوت السماوية حسب مقاماتهم فى تلك الطبقات واما الرسول الخاتم عليه والـ[ه]
السلام فعلمه فى بعض الاوقات كان ماخوذا من الله تعالى فى مقام مامع الله بلا واسطة
جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم فى مراتب علمه تعالى بالاشياء وهى العناية
والقضاء وهو ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار بقوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومحلها اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح
بعينه والاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ اما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع
المشائين كالشيخ الرئيس ومحذو حذوه لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد
علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب الامكان والتركيب
فهى عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الامكان على اتم النظام
مؤديا الى وجودها فى الخارج مطابقا له اتم تادية لا على وجه القصد والروية وهى علم بسيط واجب
لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه واما القضاء
فهى عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع
دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة ومن افعاله تعالى المباينة ذواتها لذاته تعالى وعندنا
صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتاثير وتاثر وليست من اجزاء العالم اذ ليست لها حيثية عدمية
ولا امكانات واقعية فالقضاء الربانية وهو صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله

لما مر بیانه واما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات فی العالم النفسی السماوی علی الوجه
الجزئی مطابقة لما فی موادها الخارجیة الشخصیة مستندة الی اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها
المعینة وامکنتها المخصوصة ویشملها القضاء شمول العنایة للقضاء واما القلم واللوح فبیان القول
فیهما ان الباری جلت کبریاؤه اول ما برز من ذاته وثناؤه جوهر قدسی فی غایة النور والضیاء
والسناء بعد الاول تعالی شأنه وثناؤه بتوسطه جواهر اخری قدسیة مترتبة فی الشرف والکمال وشدة
النوریة علی حسب ترتبها فی القرب منه تعالی ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها فی الوجود
وضعف نوریتها موجودات نفسانیة واخری طبیعیة وهی النفوس السماویة والاجرام الفلکیة
وما معها من العناصر والمرکبات وهذه کلها متجددة الوجود زمانیة کالمکتوب من الکلمات
المعقولة واما تلک الجواهر والانوار القاهرة فهی مقدسة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان
بل کلها مع التفاوت المراتب فی الشرف والنوریة کانت لشدة اتصال بعضها ببعض کانها
موجود واحد والحق انها واحدة کثیرة کما قررناه فی موضعه بالبرهان ولهذا قد یعبر عنها بلفظ واحد
کالقلم فی قوله تعالی ن والقلم وما یسطرون بصیغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الی
وحدة الجمع وقوله اقرأ وربک الاکرم الذی علم بالقلم وکالروح فی قوله تعالی قل الروح من امر
ربی وقوله وکلمته القاها الی مریم وروح منه وکالامر فی قوله تعالی وما امرنا الا واحدة وبالکلمة
کما تر وقد یعبر عنها بالفاظ متعددة کالکلمات فی قوله تعالی اعوذ بکلمات الله التامات
کلها من شر ما خلق وکالمفاتیح فی قوله تعالی وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو وکالخزائن
فی قوله وان من شیء الا عندنا خزائنه فهی تسمی باسامی مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار کونها
مصورة لصور المعلومات ناقشة فی قوابل النفوس والاجرام علی وجه التجدد والتقضی تسمی بالقلم
کما انها باعتبار تأثیرها فی ما تحتها تأثیر الکلام الامری الاعلامی فی المخاطب تسمی بالامر وهی
انوار قاهرة مؤثرة فی ما تحتها بتأثیر الله تعالی کما ان ذواتها موجودة بوجوده وفانیة فی
التوحید وکذلک حکم تأثیراتها وقاهریتها التی هی تأثیر القاهریة تعالی کما ان نوریتها التی لا

تزید

تزید علی ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمکان
فی الخارج مع کونها کما علمت معراة عن الزمان والمکان وقد اشار تعالی الیه بقوله الم تر الی ربک
کیف مد الظل وکما یفیض منها صور الاشیاء وحقایقها بافاضة الحق سبحانه فکذلک یفیض منها صفاتها
وکمالاتها الثانویة التی بها یجبر نقصانها فبهذا الاعتبار او باعتبار انها تجبر علی کمالاتها والتوجه
الیها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمی عالم الجبروت وهی صورة صفة جباریة الله تعالی و
قضاء الله وامره وکلام الله وکلماته التامات ومفاتیح رحمته وخزائن علمه وجوده واعینه التی
فی قوله واصنع الفلک باعیننا ووحینا فهذه کلها صفات القلم الالهی واما اللوح المحفوظ
فهو عبارة عن النفس الکلیة الفلکیة سیما الفلک الاقصی اذ کل ما جری فی العالم او یجری مکتوب
مثبت فی النفوس الفلکیة فانها عالمة بلوازم حرکاتها کما بیناه فی مباحث الاجسام وسنعید
الی ذکره عند البحث عن المبادی والغایات فکما یسطر بالقلم فی اللوح الحسی نقوش حسیة کذلک
ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة بعللها واسبابها علی وجه کلی فلک الصور
محلها النفس الکلیة التی قلب العالم والانسان الکبیر عند الصوفیة وکونها لوحا محفوظا باعتبار
انحفاظها بصور الفایضة علیها علی الدوام من خزائن الله علی وجه بسیط عقلی او باعتبار اتحادها
بالعقل الفعال لا باعتبار هویتها النفسانیة لما علمت من طریقتنا انه کلما تعلقت بالاجرام
الطبیعیة من النفوس والطبایع والقوی فهی متجددة الوجود حادثة غیر باقیة ما دامت موجودة
بهذا الوجود حادثة غیر باقیة ما دامت موجودة بهذا الوجود الکونی ثم ینتقش فی النفوس المنطبعة
الفلکیة صور جزئیة متشخصة باشکال وهیئات مقدرة مقارنة لاوقات معینة علی مثال ما یظهر
فی المادة الخارجة وهذه الصور لجزئیتها وتشخصها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض فی التعینات
والتشخصات بخلاف ما فی اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة علی نسق واحد کالکبریات الکلیة
فهذه النفوس هی الواح قدریة فیها المحو والاثبات وعالمها عالم الخیال الکلی وعالم المثال
وکل منها کتاب مبین کما قال تعالی ولا حبة فی ظلمات ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین

الا ان الاول لوح محفوظ فيه من التغير يسمى بام الكتاب والثانى كتاب المحو والاثبات
على ما قال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية فى
موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم اى بواسطة صورها القدرية المعلومة
لاجل ارتسامها فى القوى الادراكية فهل هى ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن
فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقيم البرهان عليه ومرة الاشارة اليه
فى مواضع من هذا الكتاب فما اسخف قول من حكم بان وجود تلك الصور الجزئية فى موادها الجسمانية
اخيرة مراتب علمه تعالى وسمى المادة الكلية المشتملة عليها وخير الوجود فكانه سهى ونسى ما راه فى
الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجرد عن المادة المشوبة بالاعدام والظلمات
وهى مستبدلة الذوات فى كل ان نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة
لها لكان موجها فلابد فى ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضربا من التعلق الاتحادى
فهذه العوالم العالية كتب الالهية وصحف ربانية كتبها اولا يد الرحمن بقلم نورانى
فى لوح محفوظ ارقاما عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس من الحجب الظلمانية
والكثائف الجسمانية كما قال فى وصف القران انه لقران كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون
تنزيل من رب العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام
بررة وهذه الكتب المذكورة انما هى اصول الكتب الالهية واما فروعها فكل ما فى الوجود من مواضع
الشعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان
الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم الكبير روحه وعقله كتاب عقلى و
من حيث قلبه ونفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعنى قوة خيالية كتاب
المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ع فى قوله وانت الكتاب المبين الذى باياته
يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها فى الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها
وتحولاتها وتبدل نشاتها الى ان يتصل بالعالم العلوى صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه

بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفى عليين الاية واذا ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات
واحترقت بنار الشهوات صارت لقوتها الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغلطة
والهذيان وكل كتاب هذا شانه من حقه ان يطرح فى النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان يقع
فى النار السعير كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الفجار لفى سجين الاية وكما ان القوى الشاعرة التى
لساير الحيوانات وهى كتبها وصحيفة اعمالها تحترق بنار الطبيعة فى هذا العالم فان الطبيعة المستولية
على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها الاحالة والاذابة والهضم عند اهل
البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام وتحللها بالتلطيف والتصعيد الى قوى والارواح كفعل هذه النار
المحسوسة فى المركبات بالاحالة والاذابة والتبديل فكذلك نار الاخرة توقد فى القلوب القاسية
والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها باشتغالها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة
والبغضاء وهذه كلها عند اهل الكشف الاخروى ويوم كشف القبور نيرانات وشعلات كامنة لان
تعلقت بنفوس الاشقياء والفجار محرقة لها معذبة اياها ماحية لما ارتسم فى كتابها من الاعتقادات
الباطلة والاراء المذمومة فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس فى النار لا ما
يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس فى جميع الامثال قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك طريق الحق ان تفهم من قلم الله
ولوحه ما يفهمه المشبهة من كون القلم الة جمادية متخذا من القصب او الحديد واللوح ذا صفحة مثلا
متخذا من خشب او زمرد قياسا على قلم الادمى ولوحه بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته
ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابته قلمهم ولوحهم وكتابتهم على انك لو نظرت فى مدلولات
هذه الالفاظ وجردتها عن الزوايد غير الداخلة فى اصل مفهومها وروح معناها وجدت ان
هذه الخصوصيات لكونها قصبا او خشبا او مدادا خارجة عن اصل ماهيتها وروح حقيقتها فان
معنى الكتابة تصوير الحقايق على اية صورة كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء
كان جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت فى المنام انك تكتب على لوح او كان غير جسم كروح

اولفن فاذا علمت هذا فحمل هذا الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق
فاستقم واتبع الهدى تمثيل ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة
على مراتب العلم على مثال مراتبه التى للواجب تعالى وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان
من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب لكنها
اول فى مكمن عقله البسيط الذى هو غيب غيوبه فى غايت الخفاء كانها غير مشعر بها ثم ينزل الى
خير قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واختبارها بالباطل كلية وفى هذه المرتبة تحصل للانسان
التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئى المنبعث عنه العزم على الفعل ثم
ينزل الى مخزن خياله متشخصة جزئية وهو موطن الصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل با
نضمامها الى تلك الكبريات راى جزئى ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم يحرك اعضاءه عند
اراده اظهاره فيظهر فى الخارج كل فيما يحدث فى هذا العالم الطبيعى من الصور والاعراض فا
لمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالى والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها اللوح النفس الناطقة
وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصور فى السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة
الصور الحادثة فى المراد عنصرية ولاشك ان النزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلى
والنزول الثانى بارادة جزئية وعلم جزئى ينضم الى ارادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة
راى جزئى يستلزم عزما داعيا لاظهار الفعل فيحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل و
حركة الاعضاء بواسطة اعصابها بمنزلة حركت السماء وسلطان العقل الانسانى فى الدماغ
كسلطان الروح الكلى فى العرش وظهور قلبه المعنوى فى القلب الصنوبرى كظهور النفس الكلية فى
فلك الشمس اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبرى من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ
والله بكل شى محيط وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهى الثلث الاول لا وجود لها وجود
صورتى واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان جودها
ايضا تبعية لما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحفظها فيه زيادة كشف

وتوضيح

وتوضيح اعلم انه ورد فى الحديث ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت
سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هى المعلولات
المرتبة المتوسطة بين الواجب ومن هذا العالم ولاشك ان المعلول البعيد يحصل نحو ضعيف من الوجود
فاذا فرض وقوعه بهوية الضعيفة الوجود فى مرتبة المعلول القريب لبطلت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد
احد ان ينظر الى وجه الكريم لا من جهة هذه الحجب او قبل ان يبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى ويكمل
الى ان يقطع الحجب كلها او بعضها او صار فى مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان حاله كما وقع
لجبل موسى ع ولهذا قال لجبرئيل حين ساله الرسول عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم لو دنوت
انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية هى العقول المجردة المرتبة فى الوجود المتفاوتة فى
النورية وهى مع ذلك انوار خالصة لا تشوبها ظلمة العدم لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس
والطبايع وهى المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكل ما هو زمانى فللعدم دخول فى نحو وجوده
وليست نورية خالصة عن الظلمة ولكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله مع
ان ذاته فى غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين لتكميل الوجود ولوازم الاسماء والصفات اعنى
اعيان الممكنات وحيثياتها فان لها منها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالى
الواجبى وهذا بالحقيقة ليس وجود الشى منها ولا الجميع بل الجمعية بها ومسماها وانما هو مظهر لها وثانيهما
النحو التفصيلى الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تعالى بعناية الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض
عليها وجوداتها المختصة وان يكمل وجودها العلمى بوجود العينى والغاية والغرض فى هذه الارادة
ليس امرا غير نفسه اذ هى كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال البعض انبياء وقد سالها
لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه المعرفة التفصيلية
للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلى فكملت مراتب العلم
بالله لا ان الله يكمل بهذا الوجود او بهذا العلم فتجلى الحى سبحانه بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية
فظهرت الارواح المبهمة فى الغيب المستور الذى لا يمكن كشفه لاحد والهايق لهم المهيمون لان كل

واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق لفنائه بالحق في الحق عن نفسه اذ لا نفس له سوى الوجود
بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا للحق
بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق بعد دون هولاء الارواح تجلي اخر بس
الاول وبالجملة اول ما اوجده الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهر البسيط كليا ومع بساطته
هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عند ما اثبتنا
بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها وله افتقار ذاتي وجودي لموجده كما مر بيانه في
اوايل الكتاب وسماه الله حقا وقلما وامرا وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال
الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب
يعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه وهذا قوله ع من عرف نفسه
فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذي استولى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما مر
النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله في المرتبة الثانية في العالم
وهي من الملكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية
ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون الامر
وهي المشار اليها بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح موعظة وتفصيلا لكل شي وهي موضع تنزيل الكتب
وهي اول كتاب سطره العقل ارقاما تفصيلية حروفا زمانية فامر الله القلم ان يجري على هذا اللوح
جريا الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل الالقاء القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل لما
يجمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لانها زمانية وذكر بعض المكاشفين الذين
يقع لهم مكاشفة الحقايق في كسوة الامثلة ان لهذا القلم ثلثمائة وستين شقا من حيث ما هو قلم و
له ثلثمائة وستون وجها من حيث ما هو روح وثلثمائة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله
ثلثمائة وستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوان تستمد هذه الانهار من ثلثمائة
وستين بحرا من بحار العلوم وهي اجمال كلمات الله التي لا تنفد كما جاء المثل منها في القران و

وان

وان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم
الذي هو لوح لما فوقه هو ايضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين
فتولدت الاقلام والالواح عن هذين الملكين الكريمين الذين احدهما وهو القلم بمنزلة ادم ع والاخر
وهو اللوح بمنزلة حوا فتولدا الاولاد والبنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الارواح
فيها وهو فيض ذاتي له وارادي لله كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادي لنا وذاتي لارادتنا
ولهذه النفس نسبتان نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهي مما يلي الهيولى فلتلك
الرابطة تاخذ من العقل صورا عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترتسم في الهيولى صورا طبيعية كائنة متجددة
وهي في نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب الزمردة الخضراء ثم انشاء الله بعدها
الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه باسم الرحمن استوى يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستوائين
السابقين اللائقين بذاته وصفاته وحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله ووجدها
كل ان منه تعالى شيئا غير ما وجدته في ان اخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من
الشكل المستدير وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة يتحرك الافلاك اقتداء به ولكل
منها حركة الخاصة من محرك نفساني خاص تقربا اليه طاعة لله تعالى هو الذي ادارها وبسم الله مجريها
ومرسيها واليه منتهاها وهذا الفلك الكلي للطافته كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية وهو عالم
النفوس وعالم الاخرة وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا فهو ارض الاخرة وسماء
الدنيا وقبل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكوا
المسمى بالكرسي كما ورد عن النبي ص ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي
الوارد في لسان الشريعة هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه
من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجملة كل ما يفتح الله من رحمته لخلقه
في هذا العالم يدخل اليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات وكل داخل الجنة او عرج الى
الله لا بد ان يلج ملكوت السموات وينفذ من اقطارها حتى ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها

الى ذلك العالم واعلم ان الكلمات النازلة من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة فتنقسم
بعد هذه المراتب قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والاخرة ولهذا
قيل للكرسي موضع القدمين المتبدلين احديهما الى عالم الجنان وهي المشار اليها بقوله تعالى
ان لهم قدم صدق عند ربهم والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله م حتى يضع الجبار قدمه فيها
فتقول قطني يارب فاحدى القدمين تعطي ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والاخرى
تعطي ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذه المنتهى ينتهي صحايف اعمال بني ادم
واما صحايف علومهم فقد تتجاوز منه وينتهي الى الله كما قال الله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل
الصالح يرفعه ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر وبهاء رتب
مراتبها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات مندرجة في ا
للطافة النورية فكلما هو اعلى فهو الطف وانور وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي في احد
الجانبين الى نور الانوار وفي الجانب الاخر الى اسفل السافلين والكل منازل ومراحل الى الله
وبوجه مراتب علمه وبوجه مظاهر صفاته وايات جماله وجلاله وبوجه انوار وجهه واشعة كماله وظلال
قهره ودقيقة اشراقية واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب با
لقياس الى الروح وكالظلمة بالقياس الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل با
لنسبة الى فوقها على هذا المثال وكما ان الانوار المحسوسة السماوية التي تقتبس منها الانوار الارضية
قد يكون لها ترتيب بحيث تقتبس بعضها عن بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه
اشد واقوى في الظهور كما يعرض ضوء داخل من في القمر في كوة بيت واقعا على مرآة منصوبة على
حائط وصعد منها الى حائط اخر في مقابلها ثم منه الى الارض فانت تعلم ان ما في الارض
من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة وهو لما في القمر وهو تابع لما في الشمس اذ نور القمر
مستفاد منها وهذه الانوار اربعة مترتبة في النور بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم
لترتبها في الوجود فكذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان والكشف معا ان الانوار الملكوتية

عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب اخر كذلك ان الاقوى هو النور
الاقرب الى النور الاقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكلما هو اشد قربا منه فهو اكمل نورا واقوى معرفة
بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما واضعف وجودا حتى ينتهي الى عالم الاظلال ثم
الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعالى بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم ان شاء الله
عرفت ان النور هو الوجود لانه يلزمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود وبعينها فاعلم
انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمي في العرف مظلما لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ
ليس موجودا للبصر وان كان موجودا لنفسه فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى
مظلما لانه الغاية في الظلمة فاذا تقرر هذا فنقول ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا لكان عدما
صرفا بل الذي يمكن تحققه هو المركب الممتزج النورية الوجودي بظلمات امكاناته وجهاته العدمية وذلك
كالاجسام واحوالها لانها ناقصة الوجود ومكانية فكلما وجدت في حد منهما عدمت عن ساير الحدود
في قدرته تعالى وفيه فصول في تفسير معنى القدرة ان للقدرة تعريفين مشهورين
احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن افاضل المتاخرين من ذهب الى ان
المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى الاول
قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء ان يفعل كان لا محالة
من حيث ذاته مع قطع النظر عن المشية تصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجدت
المشية فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير لا مشية
وذلك قياس مقابله في الاعتبارين اقول فيما ذكره خلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله
مرجعهما الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود لا منه جهة الامكانية
لان هناك وجودا بلا عدم ووجوبا بلا امكان وفعلية بلا قوة انما يجوز هذه النقائص عند من يجعل
صفاته زائدة على ذاته كالاشاعرة او يجعل الدواعي على صنعه وايجاده امرا مباينا فيكون ذاته مع

قطع النظر عن الزوايد صفة كانت او داعيا كانت جايز المشية واللامشية صحيح الفاعلية وصحيح اللا
فاعلية واما عند من وحده وقدسه عن شوايب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالجود والامتناع
عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية والمشية
هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية او تعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة ان شاء فعل
لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي له ضرورة ازلية دائمة وكذا الشرطية القائلة ان لم يشا
لم يفعل لا ينافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم التفسير الثاني عند الحكما
دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زايدة على ذاته
واما الواجب جل ذكره فلكونه في ذاته ولا مهية عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه
وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء الحكمة القدرة وافضل
ضروب الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده
وفعل الشمس في اضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من
فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه وكذلك حال ساير المختارين غير الله في افعالهم فان كلا
منهم في ارادته مقهور مجبور من اجل الدواعي والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض
مستكمل بها ثم زعم بعض الفخر الرازي انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة ا
المنسوبة اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظي اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة
واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين
جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة
والمع لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة
فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون
الشي ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر
كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسئلة انتهى قول الرازي في شرحه للاشارات وتتمة قال الشارح المحقق

العلامة

العلامة الطوسي ان هذا الصلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم
بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا او لا ثم ذكروا
بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا
لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار
بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمع فليس بمتفق عليه عندهم لان
الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون
مع المبدا الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدا الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب تسعة وبين
ان يجعلوها معلولات لذاته واجبة هي علتها وهذا شي ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص
لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بنفي العلة والمع على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا
الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يكون يصدر
الا عن فاعل تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية وفي ذلك في علومهم الطبيعية
وايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا
وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي
الطباع الجسمانية انتهى كلامه في ان القدرة فينا عين القوة والامكان في الواجب تعالى
عين الفعلية اعلم ان النفس فينا وفي ساير الحيوانات مضطرة في افاعيلها وحركاتها التسخيرية كفعل
الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تحقق ولا توجد الا بجلب اغراض ودواع خارجية فالنفس منا
كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها
والطبيعة لا تشعر بالدواعي والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا في الواجب الوجود وحده
وغيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورة المختارين فان نفوس الافلاك والكواكب تسخيرية
الا انها ليست بطبيعة فان الحركات الطبيعية يكون عن اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى بما يلزم

شيئا كك ليس تقتضيه ايضا في حالة واحدة والمحرك الفلكي يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فا
لنفس فيها قاصدة الوضع تركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه وكذا النفوس الحيوانات
الارضية انما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا لمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعي فكل مختار
غير الواجب الاول مضطر في اختياره مجبور في افعاله فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل
والاستعداد والتهيؤ، فلا فعل بالاختيار الا من الحق تعالى قال الشيخ الرئيس في التعليقات عند
المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او بسبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا واختيار البارى
تعالى وفعله ليس بداع انتهى وقال في موضع اخر معنى واجب الوجود بالذات انه نفس الواجبية
وان وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد
فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعني به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه
الناس منهما فان المختار في العرف هو ما يكون بالقوة وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة
الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا في حكم مضطر والاول
تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل
بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيريته ذاته لا لداع اخر و
لم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تتطاول احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك
معنى قولنا انه قادر بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا فان
القدرة فينا قوة ما فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين
فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة يصح صدور الفعلين متضادين معا عن انسان واحد في
حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى بري من القوة واذا وصف بالقدرة فانه
يوصف بالفعل وانما نحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا
لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على المشية على الوجه الذي ذكرنا فيكون
المشية ايضا فينا بالقوة وكانت القدرة فينا ايضا تكون تارة في النفس وتارة في الاعضاء و

القدرة في النفس هي علة على المشية وفي الاعضاء هي التحريك فلو وصف الاول بالقدرة على
الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان بقي هناك شيء لم يخرج من القوة الى الفعل
فلم يكن تاما وبالجملة فان القوة والامكان يكون في الماديات والاول فعلي الاطلاق فكيف
يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل الاول في الاختيار والقوة لانها ليست تطلب خيرا مظنونا
بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلبا اخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه الشيء
من قبلها فعلا الاول ومجده انه بحيث يصدر عنه هذه الافعال ومجده هذه العقول ان تتوخى ان
يكون افعالها مثل الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة على هذا الوجه في البارى
جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع الى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبايع
الكونية ونحو حصولها وحصول كلما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر وقواها
وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجحود والعصبية يعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة
ازلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافات بين ان يكون الايجاد قديما
والوجود الذي اثره حادثا في ايجاد ما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل الدائم
وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه تعالى وعالم قضائه
الازلي فليست هي من الافعال الخارجية بل من الصفات الالهية والحجب النورية والسرادقات الجلالية
ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجيء لهذا المطلب بسط وتوضيح ان
الحق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع الى درك
الحكمة وان حرط في حزب الملكوت واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين
الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجبا عليه اكثر المحجوبين عن ادراك الحقايق بغاشية التقليد
للاجاء والمشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبة الوجود كذاته
لانها عين ذاته الاحدية وقد مران واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
فلم يكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين الاول لاقرب المجعولات

اليه واشرف الكوان منه لان القصد الى الشئ يمتنع بقاوه بعد حصول الشئ المقصود فثبت ان ارا
ده الله سبحانه ليست عبارة عن القصد بل الحق في معنى كونه مريدا انه سبحانه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير
موجود في الكل من ذاته انه كيف يكون وذلك النظام يكون لامحة كاينا مستفيضا وهو غير مناف
لذاته المبدأ الاول لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر ان البسيط الحق كل الاشياء الوجودية
فالنظام الاكمل الكوني الامكاني تابع للنظام الاشرف الواجبي الحق وهو عين العلم والارادة فعلم
المبدأ لفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هي الارادة
لذلك ورضاه فهذه هي الارادة الخالية عن النقص والامكان وهي تنافي تفسير القدرة بالصحة
الفعل والترك كما توهمه بعض من لا امعان له في الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمته بان الفرق
بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الباري تعالى هو ما اشرنا اليه فان ارادتك اذا
متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة لرجحان احد ذينك الطرفين على الاخر واذا انتهت
الى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة حقا هي عند الله وهناك قد صارت
موجبة الفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما في غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ولا ضرورة
فيه الا ضرورة بالغير ما دام الذات او الوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين
الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل
لانك قد علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم يكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد الا
عندي من نفي العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد فيهما على الاخر صارت
موجبة للفعل ولا يبقى ح بينها وبين ساير الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرنا ان
المريد هو الذي يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما
بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملايما بل منافرا مثل
الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات
مريدا او قادرا امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني

فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا وذلك مح والمودي الى المح مح فعدم وقوع ذلك الفعل مح
فوقوعه واجب لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين مع ان الله تعالى مريد له وقادر عليه فظهر وتبين
ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر اوضح الظهور
ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل والترك ان القادر هو الذي ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت اللامشية امتناعا ذاتيا او غيريا
ومن توهم انه لا بد في كون الفاعل قادرا ان يقع منه اللامشية وقتا ما او صح وقوعها اخطأ وخلط ولم
يعلم بان الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه
انه شاء وان لا يفعل فلم يفعل فلم ان صحة وصفه بالفاعلية ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك
الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك المفروض محالا
وتلك الحملية كاذبة كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا الا ما بينا ان مشية الله
تعالى عين ذاته فاذن كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان
وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مشية ان لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن
في حقه مشية ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب
عليه انه من شانه ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد حتى تتميز عن العلل الموجبة لانا نقول انه قد سبق
ان الجهات التي بها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان لا تحصل ولا يترتب عليه الفعل
فاذن الفاعل عند تمام استجماع الجهات التي باعتبارها يكون موثرا في الفعل لا يصدق عليه انه
من شانه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التميز بين المختار والموجب فليس كما توهموا
بل كما مر من مدخلية العلم والمشية في الفاعلية والتاثير وعدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل
والتحقيق وستعلم ان ما سوى الله تعالى من المختارين مضطر في اختياره مجبور في ارادته
في دفع ما ذكره بعض الناس ان من القائلين بصحة تفسير قدرته تعالى وصحة الفعل والترك من
تفصى عن لزوم جهة امكانية هي صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة ترجع الى ذات المبدع

المقدور عليه لامكانه الذاتي وهذا من سخيف القول فان ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب
قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما معلول الا وهو الممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة ذاته
من حيث هي هي وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي بل
الامكان الوقوعي والقوة الاستعدادية المستند عليه للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل
التام الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابي الحسن الاشعري فمبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا
عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله تعالى هو انكارهم للعلة والمع وعدم تسليمهم تحقق الوجوب
بالايجاب في شي من مراتب الفاعلية والايجاد بل مجرد الاولوية الغير البالغة حد الوجوب
يكفي لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة من غير مقتضي يكفي لصدور الفعل ولا حاجة في ذلك
الى مرجح غير الارادة لان شان الارادة التعلق باي واحد من الطرفين وان ترجح ارادته من
دون مرجح زايد عليها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستلزم لخرج الاقدام عن الجزم
لشي من الاحكام اليقينية وتجويز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني الضروري المقدمات
الافترانية على هيئة الشكل الاول فقد مر فيما سبق ان امكان الماهيات الجائزة هو العلة المقتضية
لافتقارها الى العلة لان انتفاءه هو العلة التامة لاستغنائه لان الوجوب والامتناع موجبان
الاستغناء عن العلة فاذن لا ضرورة شي من الطرفين في الماهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا
غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد ظهر ان صنيع العلة في المع هو الايجاب لا غير
وان الشي ما لم يجب لم يوجد فما دام الشي على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه اولا وقوعه وانما
يتعين احد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب
سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعموا هؤلاء فغير مجدية في قطع النسبة الامكانية و
لا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المع بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال القسم للسائل
عن سبب الحصول سبب رجحان الحصول على اللاحصول وسبب رجحانه الآبا لا انتهاء الى ان
التام الموجب والعلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البتة وان استمرار في

سن مشرک

سن مشترك ورود بين الطرفين فيؤدي الى لزوم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا
الى لا نهاية وذلك مع لزوم ما شرحناه واحتجاجنا على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية
اجمالية فهي كالاولوية الاولى في ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو تمتنع ذلك لكان هذا الطرف
بالغا حد الوجوب وقد فرض انها لم يبلغ هذا والسر في ما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوب
وبين الاولويات لامكان الانتهاء في تلك الى الوجوب الاول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات
والوجودات وعدم امكان الانتهاء في هذا الى الاولوية الاولى الذاتية الذي منبعها جميع الاولويات
لان ما فرض اولا هاهنا لا يصلح للمبدئية بل لا اصل الوقوع فكيف لكونه متبوعا ومبدءا للغير من
الاولويات فبزغ نور الحق وازاح الباطل وتبين ان النسبة الامكانية مطمح مناط الحاجة والا
فتقار للشي الى النسبة التام الموجب ولا يغنيه من جوع امكانه الا الفاعل الحق دون غيره فما
به تحصل الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب

في بيان مأخذ آخر في ابطال راي

زعم ان شان الارادة الواحدة ان يتعلق باي الطرف من طرفي الممكن وباي ممكن من الممكنات
اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشي الموجود فيمتنع
استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين بل بها يجب احدهما ويمتنع الاخر فكيف يستوي نسبتها اليهما
وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة
الانسانية في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية وكذا الحكم التشخص و
امثاله فكما لا شبهة لاحد في ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم باحدهما
هو العلم بالاخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب
تشخصه وبطلت هذيته كل حكم ارادة فانها انما يتعين بتعين المراد وتتشخص بتشخصه محققا كان او
مقدرا مجملا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل
حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان
وذلك مع ظهور بطلان هذا المذهب واعلم انما ذكرنا من ان ارادة ونظائره التي كلها يرجع الى ک

الوجود وتتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لاتنافي قولنا بصحة كون ارادة تعالى التي
هي عين ذاته الحقة الاحدية متعلقتها بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما ان علمه البسيط كان
بجميع الاشياء الكلية والجزئية التي وقعت او سيقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية ا
لعددية التي يقع تعلقها بجزئي من اعداد الطبيعة واحدة وكل واحد المعدود كما في القادرين
من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التي تكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء فضلا
عن غيرهم والكلام ههنا مع هولاء الزاعمين ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق
بشي ومقابله على ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق
على عمومه في باب الاول تعالى وغيره من اولى الارادة الامكانية وكذا كل علم متحدة الهوية
مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين وجود ما يوجد به الماهيات من حيث هي بل
الارادة هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة
لاغير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لاهله   في حكايات مذهب المتكلمين في المرجح والداعي
لارادته تعالى في خلق العالم قال المحقق مقاصد الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين
الى حدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث و
بوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجراه و
هولاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود
الى العالم وفرقة اعترفوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم
في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف
بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم
لا يتعلق ولا يتخصص بوقت ولا بشي اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا
وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه
على الاخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في اناءين متساوي النسبة من جميع

الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه وانت بما قدمنا عليك من الاصول
القطعية الحقة متمكن لابطال هذه الاراء الخسيسة المودية الى التعطيل في حقه تعالى بل التجسيم والتركيب
في ذاته تعالى ناله عما يقوله المقصرون الجاهلون في حقه علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعي
لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا لذاته وصفاته كما قالته قدماء
المعتزلة او غير مباين له كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على سبيل
الوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة الامكان تقتضي الافتقار الى المرجح الايجابي واما القول
بالمخصص الايجابي المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا اخر كالوقت
ايضا عند الكعبي فهو ايضا مبين الفساد اما المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذي يفعل فعله بقدرته الامكانية
المتساوية النسبة الى طرفي المقدور فلا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل على
وذلك لانا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المنفعة المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة
لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل او الايصال او لم يكن فان لم
يكن شي من الطرفين اولى من الاخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الاخر مع تساوي نسبتهما
اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى من لا تحصيله فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله
اولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة اليه والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره وان يكون
له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي اخر الغايات وافضل النهايات واما القول بعدم التخصيص
او نفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل ففي ذلك مغالطة يدق حلها على اكثر
الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هناك فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السوال عن سبب به
يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور موجودا على
الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسوال على وجه الاول باطل في حقه جل اسمه اذ الذاتي للشي لا يكون
معللا بشي ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين وللعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب سبحانه بنفس

ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي له في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين
ذاته فذاته كما انه فاعل للعالم فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية الفاعلية
الله تعالى بمعنى المجعولات او بمعنى صدوراتها وان لم يثبت في جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته
لسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك اي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير ارادة
زائدة او داع منتظر ومرجح ومترقب لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام
فلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة نفسا كانت او جسما كما سبق ذكره في السفر الاول
وسنعيد القول ان شاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق لا يسبقنا احد من حكماء الاسلام والمتكلمين
ولا حصل ايضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل بمجرد متابعة الشرايع والتسليم لاحكام
الصادقين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذي فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا
في دفع بعض الاوهام من هذا المقام ولعلك تقول اذا كانت الض الالهية ضرورة ازلية كان لا
صدور العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي امكان وجوده
بالذات فنقول له حسبما حققناه في مسئلة الوجود من ان كلام الانيات البسيطة والوجودات المجعولة
التابعة للوجود التام الالهي والانية الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها
عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضروراتها ما دام الجعل والافاضة
لا في انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي وقد ثبت الفرق علم الميزان بين الضرورة
الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التي لا تدوم الا ما دام الذات موجودة واما ما ذكره بعض
الاماجد دام مجده وبقاؤه في دفع هذا الاعضال من ان صدور شي عن الغير او حصوله عنه او وجوده
له غير تقرره ووجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى الغير ولا يمكن تعقله مع ذهولنا
عن ذلك بخلاف الثاني فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره عن الحق
فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثيرة من الافاضل البارعين ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه
وجوده لجاعله التام وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا فاذا كانت الض ثابتة للمعلول بحسب

الاعتبار

الاعتبارين كانت ثابتة له باعتبار الآخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما ذكره
من الفرق بان احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الآخر فغير مسلم فيما هو مجعول والصادر بالذات
اعني الوجود لان هويته هوية تعلقية لا كالماهية كما مر تحقيقه واما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة
بالقياس الى غيره فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل مع واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه
ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة الصدور
اراد ان يذب عنه ويتفصى عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال اذا كان
صدور النظام الاكمل واجبا بالنظر الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته كساير الصفات
الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومن الذات و
بعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة
علمه وارادته في الوجوب الذاتي فكيف يتصحح صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد القدرة
بالنظر الى نفس ذات القادر قلت او لا ليكن عندك من المعلوم ان صحة الصدور واللاصدور
المعتبرة في حد الحقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية
في ذات القادر كما في قدرة الانسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه
في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في
القدرة القدير الحق على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الامكان
من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله
القدير بالذات وان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا اتم انحاء
القدرة ومراتبها انتهى ما افاده تلخيصا اقول قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي للمعلول في
نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فان معلول العلة الغير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته
ولا يستلزم امكانه في نفسه كونه فاعلا مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات
في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقول من فسر قدرته بصحة الصدور في دفع ذلك الاعضال

وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والارادة ان نسبة القدرة
الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني
بحيث لا يوجب اعتبار احدهما من الاخر اختلاف الحيثيتين كما ان الوجود الاشد للشيء
اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل ولو بحسب عمل التوهم او بحسب كثرة الآثار
المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كانه اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه وهذا
ضرب من التحليل لا ينافي البساطة هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو من شوب
كدورة عند من يعرف جلال احدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا
نقص قال العلامة الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم ان تميز العلم والقدرة حصل في الموجودات
الممكنة فقاست العلوم مبدءها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه ان يقال سبحان ربك
رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل
على الوجه الاكمل الاتم واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام
الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة
ثم قال في موضع اخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند
فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر
وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته الذي ينظر الى السبب القريب
يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدوره ومراده والحق
ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فاما في حق الله تعالى فان ثبت له
قدرة وارادة متباينتان لزم ما يلزم ههنا من غير امكان نقص لكن صدور افعاله تعالى عنه ليس
موقوفا على كثرة انما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب انتهى كلامه
يعني بالايجاب الموجبية بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم مما ذكره ان قدرته تعالى كعلمه وارادته في ان
بحسبها يجب صدور النظام الاتم لا ان بها يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم

المهيات

المهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها فاذن قد تمحض وتخص بما مر ذكره انه اذا كان مبدء
التاثير في شي علم الفاعل وارادته امر واحد او متعدد او سواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري
او غيرها في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يليق لمثل هذا الفاعل
في العرف العامي ولا الخاصي انه غير مختار وان فعله صادر عنه بالجبر من انه وجب صدور الفعل عنه بالا
رادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم انما يفعل النظام الاتم والخير الافضل
عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف الانحاء العلوم لكل معقول او محسوس فاذن هو فاعل
بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واتمها على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالارادة لا ينافي الارادة
بل يؤكدها لان اتم الاسباب ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد فذاته تعالى اذ هو
فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كان ذاته البسيطة بكيفية النظام الاتم
لما علمت في مباحث العلم الالهي ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس
لانها موجودة بوجود الهي واجبي ومصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان
الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على ان يتبعه كاتباع الضوء
للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل على حسب ما حققه صاحب الشفا من انه عالم بكيفية
نظام الخير في الوجود وانه واجب الفيضان عنه وعالم بان هذه العالمية يستوجب ان يفيض عنه
الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة
بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم
وجوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعولاته مرادة له ونظامه الصادر عنه تعالى مرضي لذاته
لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها على نفس علمه بها نفس رضاه واختياره اياها فاذن قد انصرح وانضح
ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فان ارادته
بعينها هي علمه بالنظام الاتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر اخر من العالم الامكاني
وقد مر في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لاجل السافل ولا غرض للقوى العالية في

ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن بل لغرض اخر
فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول او التقرب الى المبدء الفعال وكذا الغاذية
لا تورد الغذاء وتهضمه وتلصقه وتشبهه بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذي
او لاجل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها وكذا النار لا تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد والفحم
او ما يجري مجراه بل لادامة ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية
او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها فكيف الامر في القوة القاهرة
الالهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه تعالى شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة
لا تخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منهما يجبر نقصه بما فوقه بحسب الفطرة الاولى كالعقول
القادسة او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها

في تفسير الارادة والكراهة

قد اشرنا في مواضع من كتابنا انه قد يكون لمهية واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه
قد يكون من الامور المتغايرة في المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص الواحد كالمعاني
الذاتية للمهية الانسانية من اجناسها البعيدة والقريبة وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في شخص
واحد منها كزيد مثلا موجود بوجود واحد ولتشخصت بتشخص واحد وتنوب ذاتا واحدا مشارا اليها بهذا
وانت ونظائرهما بل كل هذه المعاني مجتمعة في نفس البسيطة التي هي ذاته وهي مبدء الجميع وصورة
الكل وهي بحذاء الفصل الاخير لمهية المحصلة لتلك المعاني تقوما وتجوهرا المفيدة لما باضافتها من
القوى والالات وجودا مخلية للمواد استكمالا وتماما ولاثارها تعينا وتحصلا وايضا قد يكون
امور مختلفة المعاني والمفهومات موجودة بوجودات واحد متباينة حاصلة في مواد متفرقة
بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة من النشأت ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها
قد تحصل في عالم اخر ونشأة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من
غير تضاد فيها ولا تزاحم ولا مباينة في تحصلها كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني وفي مواضع
اخر من هذا الكتاب اذا تقرر هذا فنقول انه لما كان الباري جل اسمه موجودا ثابتا حقا وله

صفات

صفات كمالية مباينة لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده مباين لوجود جميع الموجودات
لان وجوده واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب به لا بذاته وذاته مستغنية عن جميع ما سواه
وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة به متعلقة ذواتها بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه
شي من الاشياء لا في ذاته ولا في صفاته اي لا في وجوده ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة
والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينها وبينه و
كذا العلم والقدرة وغيرها من عوارض الموجود بما هو موجود وكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما مر تحقيقه
في اوائل هذا الكتاب وهو في الواجب واجب بالذات وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي
العرض عرض فكذلك قياس ساير الصفات الكمالية للوجود المطلق فان العلم حقيقة واحدة
وهو في الواجب واجب وفي غيره ممكن على وزان حقيقة الوجود ولان مرجع العلم والارادة وغيرهما
الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكياء فضلا من غيرهم عاجزة قاصرة عن
فهم سراية العلم والقدرة والارادة في جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود
فيها ولكنا بفضل الله والنور الذي انزل الينا من رحمته نهتدي الى مشاهدة العلم والارادة و
القدرة في جميع ما يشاهد فيه الوجود على حسبه ووزانه وقدره فاذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات
فنقول للارادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية وهي من الامور الوجدانية
كساير الوجدانيات مثل اللذة والالم بحيث يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس تحققها
الحاضرة عند كل مريد وكاره ولكن يعسر العلم بمهيتها الكلية لانها كالوجود لا مهية له بل هو عين الوجود
هوية وغيره عنوانا ومفهوما والوجود كما مر لا مهية له ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات
الوجدانية ورسمها ولا يقدرون ادراك جزئيات كل منها بادراك جزئيات امور اخر من الكيفيات
النفسانية بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر فيعسر على النفس تجريد ادراك معنى من هذه الامور
الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه من غيرها لكن ان يأخذ عنها ما لها في حد ذاتها ونفس مفهومها من
ذاتياتها في الحد ان كان لها حد ولوازمها المساوية ان لم يكن لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف

بين المتكلمين في معنى الارادة والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين
وهي مغايرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات
والى طرفي الفعل والترك على سواء ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم
الدور وظاهر انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم
بالوقوع تبع للوقوع لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فهو ممنوع فان من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر
وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا الارادة باعتقاد النفع والكراهة
باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد
النفع لاحد الطرفين يترجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل موثرا مختارا كثيرا ما نعتقد النفع في
كثير منها بل نعتقد ضررا او نريدها ولذا ذهب بعض اخر منهم الى انها ميل يوجد هذا الميل والشوق بدون
الارادة كما في المحرمات مع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس الى تحصيل شي ورد
عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات وقيل
هو شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتاكد كما في الافعال العادية
من تحريك الاعضاء وفرقعة الاصابع وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما في تناول الادوية
البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتاكد ولا يوجد الفعل لعدم الارادة كما في المحرمات والمشتهيات
للرجل التقي الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق لان الارادة هي الاجماع وتصميم
العزم وهو ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها ورد على قوله وهو
ميل اختياري انه لو كان قصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة
اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الارادة فعل اختياري دائما وليس كذلك
بل يوجد بالاختيار وقد يوجد بالاضطرار وسياتي تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل ان
الارادة ربما يحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه
يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره لينكشف له الصلاح والفساد

فيما يحصل له الارادة بما يراه اصلح وهي مكتسبة له اما اسباب كسبها فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم
السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا تتسلسل بل تقف عند اسباب لا تحصل بقدرته وارادته
ورد عليه انه كما ان الارادة قد تكون بالاختيار كذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاختيار
وجوه النفع والشهوة في امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه ومقصود القائل
تحصيل الفرق بين الارادة والشوق ولم يحصل بما ذكره وقال بعض الاذكياء في بيان فرق بينهما
لعل الارادة فيها كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق الذي هو توقان النفس الى حصول المطل
اما اولا فلان بالشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله في الزاهد المجتنب
عن الشهوات المحرمات اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف
واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين احدهما
للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة احد الضدين عين كراهة ضد الاخر واما ثالثا
فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا شاهدنا من يتناول الدواء
المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ان له شوقا اليه وان اثبتنا له شوقا فانما يكون با
لتامل والفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت الفطانة بيدك واحطت علما
بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هولاء الاذكياء الاعلام من وجوه الخلل والخلط ومبناها في الاكثر
على انهم زعموا ان الارادة في كل ذي ارادة معنى واحد متواطئ كما فهموا الوجود ايضا كذا وليس الامر كما زعموا
بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها وكما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة
والبساطة والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجرم والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات
والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا يتصور فيه شرية اصلا وبعضها ملزومة للشرور الكائنة في
خيراتها وهي بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع وبعضها مستلزمة للشرور الثابتة لها في
من الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات والمنفكة في الاعيان الخارجية عن
الفعليات والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى

للفعليات الى ان يهوى الشئ فى النزول الى حاشية الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية
حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل والتعين تعين
الابهام على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد فى الجميع فكذا حكم الارادة والمحبة فانها رفيق الوجود
والوجود فى كل شئ محبوب لذيذ والزيادة عليه ايضا لذيذ مغبط فالكامل من جميع الوجوه محبوب
لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض وهى محبوبة له لا بالذات
لكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود و
مريد لما يكمل ذاته بالذات واما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة
او العشق او الميل او غير ذلك سار كالوجود فى جميع الاشيا لكن ربما لا يسمى فى بعضها بهذا الاسم
لجريان العادة والاصطلاح على غيره او الخفا معناه هناك عند الجمهور او عدم ظهور الاثار المطلوبة
منه عليهم هناك كما ان صورة الجرمية عندنا احدى مراتب العلم والادراك ولكن لا يسمى بالعلم الا
صورة صورة مجردة عن مجاورة الاعدام والظلمات المقتضية للجهالات والغفلات واذا
تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهى فى الواجب عين ذاته وهى بعينها عين الداعى
كما فى الانسان فانها كثيرا ما ينفك عن قدرته التى هى معنى صحة الفعل كالمشى والكتابة وغيرهما وتركه
وهى ايضا غير الداعى الذى يدعوه الى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلا او الى تركه كالضرر المترتب
على فعلها فهذه الثلثة اعنى القدرة والارادة والداعية متعددة فى الانسان بالقياس الى بعض
افعاله متحدة فى البارى تعالى وكلها فيه عين الذات الاحدية وفى الانسان صفات زائدة
عليه وانما خصصنا بعد وهذه الثلثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد يكون بالقياس الى بعض
من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد
والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتامل فى حكمة الله فى هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع
وصنع المنيع والنظام الشريف الذى روعى فيه وادع فى قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه
مخلوقا على صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجى او حركة خارجية بالقصد الا وينبعث مبدأه من ذاته

ويقع له المرور على ساير مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر افعالها والة تحريكاتها وتلك
القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمى الملك والملكوت فى الانسان
الكبير وهذه الملكوت كنظيره فى ان بعضه اعلى كالعقل العملى والوهم والمتخيلة وبعضه اسفل كالخيال والحس
المشترك وقوتى الشهوة والغضب وما يتلوها من القوى المحركة المباشرة للتحريك المميلة للاعضاء و
كذا هذا الملك كنظيره فى ان بعضه احكم والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها فى التصفية والنورانية
بمنزلة الافلاك المتفاوتة فى الصفاء واللطافة وهى مواضع صور النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح
محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التى هى بمنزلة
العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا
قصد الى احداث فعل او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق لفايدته ثم لا بد
له من ارادة وعزم ثم لا بد له من شوق اليه ثم لا بد اليه من ميل فى اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه
الامور الاربعة اعنى العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد فى عوالم اربعة يظهر فى كل موطن بصورة
خاصة يناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت
فى عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف لك ما فى كلام المحجوبين
عن درك الحقايق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطا بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد
النفع صح كلامه من حيث لا يشعر بوجه دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد
المقدورين وهى غير العلم والقدرة صح ما ذكره من جهة دون اخرى وفى موضع دون اخر ومن
قال انها شوق متاكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها ميل
متبع اعتقاد النفع صح ايضا فى مرتبة دون اخرى وانفكاك بعض هذه المعانى عن بعض فى حق
الانسان لا ينافى اتحادها فى حق الله تعالى وكون القدرة فى حقنا عين القوة الامكانية والاستعداد
البعيد لا ينافى كونها فى حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة ههنا امكان وفى البارى
وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمى فافهم واغتنم

واستقم يا حبيبي واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق في
دفع ما اورده على اتحاد هذه الامور في حقه تعالى وفي كون الارادة القديمة سببا لايجاد الحدث
فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله تعالى لا يصح ان يكون عين علمه تعالى لانه عالم بكل شيء ولا يريد
كل شيء اذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والآثام فعلمه يتعلق بكل شيء ولا كذلك
ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد تمسك بها
واحتج بها بعض مشائخنا الامامية رضي الله عنهم على اثبات ان ارادته زائدة على ذاته تعالى و
الجواب ان فيضه تعالى وجوده تعالى يتعلق بكل ما علمه خيرا في نظام الوجود فليس في العالم الامكاني
شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود
فهو ايضا ارادة ورضى بكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة في جميع مراده له تعالى مرضي
بها له تعالى فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واهية الاحجب لكانها الاعتبارية المختفية
تحت سطوح النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها
خيرات يلزمها شرية واقعة لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور وهذا القسم ايضا مراد
لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار الكل بما هو خير لان في تركه شر كثير اذ الحكيم لا يترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافي للخير فلا حصول لاحد من هذه
الثلثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم ياذن له في قول كن للدخول في حريم الكون والوجود
فالخيرات كلها مرادة له تعالى بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا انما يريدها
بما لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الضعيفة النادرة داخلة في قضاء الله تعالى بالعرض
وهي مرضي بها كذلك فقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما يجري مجراه من الآيات معناها ان الكفر
وغيره من القبائح غير مرضي بها له تعالى في انفسها بما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها
بالطبيعة والاستجرار او نقول من سبيل اخر ان الارادة بالقياس الى العلم وان السمع
والبصر بالقياس اليه وكون الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة كما ان

المتعلق

المتعلق منه بالمسموعات السمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف
على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير ممكن كما انه
سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف
تكلم او كتابة فهذا طريق اخر في حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها ان الله تعالى اوجد ما اوجد من
الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها
الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت ان الارادة
مغايرة لتينك الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا نعيد الكلام الى تخصيص
نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة
هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثة يرد الكلام في علة تخصيصها
بهذا الوقت دون اخرى ويجري الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية له واما الثاني فلانا
نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة والعلم تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي وكلما يصح صدور
المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الاعداد والاوقات عن فاعل واحد احدي
الذات احدي الصفة فهو يصحح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا ووقتا عن ارادة
واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه وكذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة
على اعتقاد التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما ما قيل في دفع الوجه
الاول لعل شان الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليست لها صلاحية
تخصيصه بوقت اخر فيستغني عن مرجح اخر فهو مردود بان مثل هذا يجري في القدرة ايضا وايضا
اذ اوجب له تعالى ان يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجبا لا
مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية هي ان ارادة الله تعالى لا يصلح الا لتخصيص الحادث
فيه فليجر مثل ذلك في القدرة وليجز ان هذا الوقت مؤثر في تخصيص الحادث لائق ان الاوقات
لما تساوت في الحقيقة لتشابهها في اجزائها لم يترجح بعضها لصلاحية التخصيص للايجاد على

بعض الانفضمة حكمة ومصلحة مخفية والفعل الذي يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لا
نقول الكلام عايد في كون بعض اجزاء الزمان متضمنا لحكمة الايجاد دون غيره مع تشاوبهما في
الحقيقة وايضا حكمة الله تعالى لا يمنع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصصه بل تخصصه بامر وكذا
تخصيص ساير الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التي هي عين علمه ولا
استبعاد في كون العلم نفسه سببا لصدور الاشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض
اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة
العين التي علم تاثيرها باخبار الوحي والسنة من قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم
لما سمعوا الذكر ومن قوله العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف
البشري مؤثرا في وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك في العلم الازلي الذي لمنشي العالم من
العدم الصرف قال بعض المتاخرين كما ان للعلم العقلي البسيط فينا يصير مبدا لتفصيل الصور
العلمية الكلية في نفوسنا ولتفصيل الصور الجزئية في خيالنا فان الملكة الحاصلة في انفسنا من
مزاولة العلوم وتكرار المسايل يصير سببا لحضور تلك المسايل ووجودها بالتفصيل في نفوسنا واذهاننا
وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفاوت النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين
غابت وانعدمت كما حقق في موضعه كذلك العلم البسيط الازلي الذي للباري تعالى بالممكنات
الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة في الخارج حاضرة عنده غير غايبة فان
وجودها عينا في الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري
تعالى متحققة بالروابط العلمية التي لها معه تعالى بحيث لو انقطعت هذه الروابط ولو طرفة عين
لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود
عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هي بعينها الروابط العلمية اليه والعلم فيه تعالى
عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات
له تعالى وكذلك ارادة ومرادات حاصلة من الوجود الواجبي والعلم الازلي والارادة السرمدية

على ترتيب ونظام به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة
على ترتيب ونظام ولو لم يكن حصول الكثرة منها فان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك نشا
منها وتحصل عن تكررها فتامل فيه وتدبر ومنها ان الباري لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد
خلقه من جميع الاوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث واهل الحق قايلون بحدوث العالم
بجميع اجزائه على انه لو كان قديما لامتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع واما
ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الازل والاعاد الى القسم الاول
فهو حادث بعد ان لم يكن بارادته تعالى فاما انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او في وقت معين
وننقل الكلام اليه فيلزم اختصاص كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل والجواب انه تعالى اراد بارادة
القديم ايجاد كل العالم واجزائه في اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها
المخصوصة لا اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى ولكن
لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر الى ذلك الوقت في تخصصه الى شي اخر غير الارادة القديمة
لان التخصيص الحدوثي فيه عين ذاته وهويته والذاتي للشي غير معلل بامر لا يفتقر الا الى الجاعل له جعلا بسيطا
وكذا الحكم الامكنة في تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما لامتنع القصد الى ايجاده ففيه انه لا
يخلو من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق
ومنها انه تعالى لو كان يريد الايجاد العالم في وقت فاما بارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري
موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وايضا يوجد العالم اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده اولا
ولا على الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى يلزم التسلسل او الدور ويجاب
عنه بان ارادة قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون للارادة
مدخل في الفعل على امر غير فرق والحاصل ان الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب منه
الفعل ولذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده ونقول ايضا ان بقاء ارادة وجود
العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل

فى سراية الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى وارادته كما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر
الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم اليه نسبة الحرارة الى النار و
نسبة الضوء الى الشمس على ما يترأى ظاهرا لا كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك كان البارى
موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب الا ما يوجب الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد
تسمية واطلاق لفظ من تحقق المعنى المسمى به يدفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته تعالى عين
الارادة والرضا فبالحقيقة يكون الارادة مبدء صدور الفعل وهذا جل ضروب كون الفعل حاصلا
بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن انه ذاته تعالى وان كان امرا بسيطا
هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيه روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله تعالى
بحسب معانى صفاته تعالى واسمائه نسب واضافات مع اعيان المهيات الثابتة فى الازل
فى حد علمه الاجمالى وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه واما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الاحدية
التى لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلى ولا عينا ولا خارجا بحسب
التعدد الخارجى فالاول كالمركب العقلى من الجنس والفصل او المهية والوجود والثانى كالمركب
من المادة والصورة او ما يجرى مجراهما وبالنظر الى معانى صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم
الربوبى والصقع الالهى كثير الحد الحيث لا ينثلم بتلك الكثرة احديته الحقة وبساطته وهذا امر عجيب جدا
الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التى قررنا بنيانها فنقول اذا اخذت ذاته تعالى باعتبار انضمام
هذه الروابط والمخصصات التى يعبر عنها بالخزاين كما فى قوله تعالى وان من شىء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وجب لها الايجاد وكان مريد الواحد واحد من اعدادها واشخاصها
الزمانية والمكانية كل فى وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط
المخصصة التى قد يعبر عنها بالارادات والتعلقات والتوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص
بها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عنده ذلك صدور الفعل عنه تعالى فلم يلزم
كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات المتخصصة

لما مر ذكره فى حاجة الممكن فى بقائه الى الموجد الى فقدا فالممكن لما كان الامكان والافتقار لا
زمين لذاته ابدا فهو فى كل ان يفتقر الى موجد يديم بل الى محدث المقيم للعالم هو البارى القيوم القديم
العليم جل ذكره ومنها ان لسائل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى باحداث حادث اما ازلية
او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولا ومع
البقاء فاما ان يتعلق بوجود حال العدم فلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وان لا يكون
انعدام ذلك الحادث بارادته واما يتعلق بوجود حين وجده وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة
فى الحال بوجود المراد   ومع زوالها يلزم زوال القديم وهو مح على ان ارادة الله تعالى
عين ذاته وعلى الثانى احتاجت الارادة الى الارادة الاخرى ويلزم التسلسل وايضا يلزم كونه تعالى
محلا للحوادث ومورد التعاقب الصفات وان يستحيل من صفة وما هذا شانه فهو مادة جسمانية
فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقول الظالمون الملحدون ومن الذين زعموه محلا للارادات
المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشأت من قياس ارادته تعالى الى
ارادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد
الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته تعالى وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه سبحانه
لما علم ان سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من مبدء وجودها الى غاياتها
ومن مقدمها الى سابقها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغى ان يصدر عنه تعالى و
يقع فى الكون بعينه هذا العلم القديم الذى هو عين ذاته المريدة الى ايجاد كل ما اوجد وابداع كل ما اخترع
وافاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة من حد العدم وكمن الاختفاء الى صحراء الوجود و
منصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة شىء واحد سرمدى ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا
من غير تغير وتعاقب لا فى ذات العلم والارادة ولا فى تعلقها كما توهمه المتكلمون لانهما عين ذاته
ومبدء الصفة الاضافية اذ ثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضا ثابتة ومنها ان
ارادته تعالى مما يجب به الفعل اذ لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لا معنى

ثم اذ

اليه تعالى فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها انه قد
وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطاء والنقص سلام الله عليهم
وعلى ابائهم حسب مانقله اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني
في الكافي وكالصدوق ابن بابويه قمي في كتاب التوحيد وعيون الرضا ضاعف الله قدرهما
من حدوث الارادة والمشية وانهما من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا الظاهر
ينافي كون الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستادنا سيد اعاظم المجتهدين دام
ظله العالي ان الارادة قد تطلق ويراد به الامر المصدري النسبي اعني الاحداث والايجاد وقد يراد به
الحاصل بالمصدر اعني الفعل الحادث المتجدد وكما ان لعلمه تعالى بالاشياء مراتب واخر مراتبه
وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محجبة فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه
علوم له تعالى ومعلومات له باعتبار فمعلوميتها له عين ذواتها لا عالمية تعالى اياها عين ذواتها
وانما هي ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية عين ذوات
الممكنات وهو حادث وكذلك لارادته سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات
المتقررة بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مرادياتها له تعالى لا بمعنى مريديته اياها وما به فعلية الارادة
والرضا بالفعل عن امر زايد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده و
اقول وههنا سر عظيم من الاسرار الالهية نشير اشارة ما وهي انه يمكن لمن المعارف البصيران
يحكم بان وجود الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته
ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للوقف بالاصول السابقة ذكرناها في اقتضاء ما ذكرنا
من الفرق بين ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طرق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما
فيما اردنا فعله اوهممنا نحو تحصيله انا نتصوره اولا ونصدق بفائدته العائدة الينا تصديقا يقينيا
او جهليا او عمليا بان فيه منفعة ما او خيرا ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عينا كان او
ثناء او محمدة عائدة الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك

العلم التصديقي شوق الى فادا قوى الشوق النفساني واشتد اثرت القوة الارادية وحصلت الارادة
المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق الشوقية الحيوانية التي تنشعب الى
الشهوة والغضب وهي العقل العملي وفي غيره اشتداد حال تلك القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل و
بالجملة فينبعث منها جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطا او قبضا فيحرك بحركتها الاعصاب
والاعضاء فيحصل المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته
اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته تعالى لانه نهاية المارب و
المطالب وليس له شوق حاشاه عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما
علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول ساير الحركات
والابتهاجات على سبيل الفعل والابداع والافاضة لا على شاكلة الانفعال والاتصاف والاستحصال
والايات القرانية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتاملين في معانيها مثل قوله والله الغني
وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة عن ما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها
فلو كان له تعالى في فعله وجوده قصد زايد او غرض او شوق او طلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن
غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير وقوله اليه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير
الامور واشباه ذلك من الايات الكثيرة جدا فهذه الايات تدل على انه تعالى غاية كل شيء
فليس في فعله تعالى غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له ارادة زايدة او داع ومرجح من
خارج له على فعله لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات ونظايرها ان ارادته
للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا
في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني
عن الارادة من الله تعالى ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من
الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية
عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان

ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو وبعد
ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكده واشتداده الى حيث يحصل
الاجماع المسمى بالارادة فتلك مبادي الافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك
كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من ا
لادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من با
الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب
والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من
الصفات والاحوال العارضة والسوانح الطارية من الاغراض والاشراق والهم والقصود
وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم افعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات
عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سال ابا عبد الله ع
فكان من سواله ان قال له فله رضا وسخط فقال ع نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك
ان الرضا حال يدخل عليه فينقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه
مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي الذات واحد المعنى
فرضاه ثوابه وسخطه وعقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من
صفة المخلوقين والعاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه ره في كتاب
التوحيد وفيه ان الرضا والغضب دخال يدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد
واحدي الذات واحدي المعنى اقول نعت المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في
الكلام وهو مقابلة لنعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود والمهية كا
لعدم في انها لا تحصل لها في ذاته لكن الوجود قد حصلها وعينها فكانه احاط بها كاحاطة الكرة
المجوفة بالفضاء الذي لا تعين له بالحدود وايضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت
ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقائص فلها تجاويف بحسب تلك الاعدام والنقائص

وكلم

وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود وتضاعف فيه والنقصان فكانه صار اكثر جوفا و
اقل سمكا كانها وارق قواما ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشيء بالقوة و
الصورة محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها مبهمة الذات عدمية الهوية فكل شيء
طبيعي مادي لانه اجوف فاذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشيء بحيث تلحقه الامور الخارجية و
يدخل عليه اللواحق العارضة هو لا اشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات
فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى ا
لكمال ولاجل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجها الى الكمال وطلب التمام الذي يناسبه تقربا الى الله
تعالى اما العشق عقلي كما للمقربين واما شوق نفساني كما في النفوس العالية من المشتاقين واما شوق طبيعي
شهوي كما للنفوس السافلة او حركة وضعية او كمية او كيفية او اينية كما للطبائع الفلكية والعنصرية و
بالجملة لا يخلو ما سوى الحق تعالى من قصور او فقد محوج له الى متمم ومكمل له ومحصل لوجوده فهو اجوف
بهذا المعنى فاذن الذي لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص وتمام هو الواحد
الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث المنقولة من ائمتنا المعصومين ع في هذا الباب كثيرة اكتفينا
بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا الى الاطناب وليسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها
واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو علي في تعليقاته على الشفا في بيان
ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولانه
يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل
ذاته لانها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت
تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه عندك معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة
او لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها و
كان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها
والارادة لا تكون الا [illegible] بذاته وقد بينا ان الواجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان

يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم اذ لا ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته
من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشي في نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه
الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا ولو كون ذلك الشي خيرا من لاكونه فلا يحتاج بعد هذا العلم الى
ارادة اخرى ليكون الشي موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل
هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلوازم
ذاته اعني المعلومات لم يكن يعلمها ثم رضي بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان
نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذن لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات
الفاعل وكل ما كان غير مناف لذلك الفاعل ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده
لانه مناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات الواجب الوجود بذاته
المعشوقة له مع علم منه بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شي على هذه الصفة فهو غير مناف
لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها
مرادة لواجب الوجود وهذا المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك
الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية
في فعله ذاته ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك
فذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا انا نريد شيئا ونشتاقه لانا محتاجون اليه
وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون
الا مع الشوق فانه لو لم يطلب هذا فيقال لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض
فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشي غرض وما يتبع ذلك
التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كا
المشي قد يكون الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غاية وقد يكون الاستكنان به غرضنا
ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعده على

مثاله

مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال
فاذن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في
بناء بيت فبنيناه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال
فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل والغرض واحد ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا
وعرفنا انه نافع او صواب حركنا هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ما لم يكن هناك مرجح
ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين الحركة القوة الشهوانية
ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقوليته ا
لاشياء له على الوجه الذي او ما انا اليه هي علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى الفعل
وطلب حصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لنطلب بالالات
ما هو موافق لنا فان فعل الالات يتبع شوقا يتقدمه وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال
الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان
يكون عليها الموجودات او علمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لنا
بعقل او النظام الفاضل ثم رتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الا
فضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه
كانت العناية حاصلة هناك وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل
والغاية شي واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون
اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما
موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض اخر سوى علمه بما ذكرناه من موافقة
معلومه لذاته المعشوقة فاثبات الغرض وبالجملة النظر الى اسفل يعني لو خلق الخلق طلبا الغرض اعني
ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق اعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو
لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرف عناية الواجب الوجود

بذاته وانها بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وهنا ان لنا ارادة على هذه الوجه
وقال ايضا في تعليق اخر كما ان البارى الاول اذا تمثل تبع ذلك التمثيل الوجود كذلك اذا
تمثلنا تبعه الشوق واذا اشتقنا تبعه لتحصيل الشى حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون
الفعل متعلقا بمشيته من غير ان يعتبر معها شى اخر والقدرة فيه تعالى عند علمه فانه اذا علم وتمثل فهذه وجب
وجود الشى والقدرة فينا عند المبدء المحرك وهو القدرة المحركة لا القوة العاملة والقدرة فيه
خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استواء
احد الجزئين لانه اراد ولانه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هى بعينها
القوة وهى فيه تعالى الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود
منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان فى صفاته تكثر فيجب
ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه
غرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لا لغرض فهو رضاه لا انها تصدر عنه
ثم يرضى لصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم
يفعل فانه لم يشاء ليتم الفعل والقدرة وقال ايضا الحكمة معرفة وجود الواجب وهو الاول
تعالى والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام فى باب التصور ان يكون التصور
بالحد وفى باب التصديق ان يعلم الشى باسبابه ان كان له سبب واما لا سبب له فانه
تصور بذاته ويعرف بذاته اذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى
الشى جميع ما يحتاج اليه فى وجوده وفى حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان
فى مادة فبحسب الاستعداد الذى فيها وان لم يكن فى مادة فبحسب امكان الامر فى نفسه كالعقول
الفعالة وبالتفاوت فى الامكانات يختلف درجات الموجودات فى الكمالات والنقصانات
فان كان تفاوت الامكانات فى النوع كان الاختلاف فى النوع وان كان ذلك فى
الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون فى الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجود

بلا امكان

بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول
اذ كل ما سواه فانه ممكن فى ذاته ثم الاختلاف بين التوالى فى الاشخاص والانواع يكون بحسب
الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة
اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية
وتزيد بالاشرف ما هو فى ذاته ولا يصح وجود ما يليه الا بعد وجوده وهذا اعنى الامكانات اسباب
الشرف لهذا الخ من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود حيث
يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه وممن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية غاية
التحقيق العلامة الطوسى فى نقد المحصل حيث قال صاحب المحصل وهو اشعرى المذهب مسئلة
لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل ما كان كذلك كان
مستكملا بفعل ذلك الشى والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون
الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا لايق لا يمكن تحصيله الا بتلك الوسائط
لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى
من غير شى من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا بالغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان
اردت بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشى عن نفسه وان اردت شيئا اخر غيره
فبينه الناقد المحقق اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعى الى ذلك الفعل
والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع ليزجر الناس
عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع
حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء
الى قصته الى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من
مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال
الى هى سببه محال والمح غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو

وهو مقصود من غير واسطة فليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير واسطة الكسب غير
مقصود وعليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل بحسب مراد فيه شرطا ان يكون من
شان ذلك الفعل يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه
من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانه لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا بطل علم منافع
الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الالهية وغيرها وسقط العلل الغائية با
سرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدئها يكون على الكمل ما يمكن لا بان يخلق
ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا الى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض اسباب
ذلك التدبير في الكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس
من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناقصين بعد عمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين
يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسال في افعاله لم وكيف انتهى كلامه فقد المحل تمهيد وتحصيل
النزاع بين الحكماء والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة لهم
غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هولاء لانهم ينكرون العلة والمع وينكرون الايجاب والاستلزام
في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير
مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد
شيخهم ومتقدميهم شيئا اخر وهو نفي اللمية الزائد على ذاته تعالى عنه في فعله المطلق واما النزاع بين
الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا ليس لغرض سواء من ايصال خير بممكن او نفع او ثواب او
غير ذلك لكن يترتب على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا الفعله تعالى مطلقا
الغرض العائد الى العباد واما الافعال الخاصة فكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم
يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يجي به لحوقا زمانيا كما في الفاعل التي تحت الكون او لحوقا
غير زماني كما في ما فوق الكون واعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية
بحقيقتها بعينها لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول اي فاعل الفاعل بما هو فاعل بالفعل

وهي الغا

وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شي
واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهي اليها الفعل متحدتان
ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالخيرية التمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على
الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدؤها جميعا ومنتهاها وهو الغرض
بالحقيقة والغاية عند التفتيش وقد علمت في ذلك ان هذه المعاني الاربعة اعني العلة الغائية و
الفاعل والغاية والغرض كلها في فعل الله سبحانه شي واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية
التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الاكبر
هو الانسان الكامل الاعظم فاعله غايته اولا واخرا ومبدؤه او مصيره هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته
فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شي غير
ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شي غير الحق الاول كما ان الغاية والفاعل في نظام
الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبائعه وقواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل و
الغاية القريبان لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة
والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى الف الف قوة وفعل ومرجعها وافاعيلها
كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود
ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل
في الفعل ويتم واذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن
له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شي وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق بلا غاية
ولا غرض بل ان غايته وغرضه ذاته المقدس والارجع الامر الى مذهب الاشعرية تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله تعالى مطلقا غرضا وغاية خيرة
غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات
والاشواق لكونه العلل وسبب الاسباب وسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة

الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات وكمالات مترتبة اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة
فانهم يسدون باب التعليل مطلقا بخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله المطلق غير ذاته وكلا
القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهب اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسبما عرفه العارفون
وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وههنا نقام من سبيل الاخرية والغائية
لان كمال كل شي هو نفسه وكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات
الوجودية وهو الله وحده فكل شي هالك الا وجهه وبه يتحقق سر القيمة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم
لله الواحد القهار وما افاده العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب اليه فرفوريوس من
اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر صلعم من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك
مقرب ولا نبي مرسل وانه صلعم من جملة انبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين في حكمته
تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة هي افضل علم بالمعلومات والحكم فعل في
المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شي من الاشياء وعلله واسبابه وعلله واسبابه
ويفعل النظام الاتم لغاية حقيقية تلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق
وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب لوجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور
اليه في الايجاد شيئا سافلا وغرض غير حاصل في ذات الفاعل فهذا معنى العناية والهداية هي
سوق الشي الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شي
كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه وجوده وبقائه وزاده ايضا كمالا ثانيا وهو ما لا يحتاج اليه فيهما
واليه الاشارة في القران بقوله ربنا الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء الكمال
الاول والهداية هي افادة الكمال الثاني وبقوله ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة
الخير بلا عوض فان الافادة على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا ويأخذ
بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرضا او دعاء او حصول صفة كمالية او ازالة رذيلة
نفسانية وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه معاملة بالحقيقة

وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون المعارضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء
يعرفون ان الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة
فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا
واجب الوجود على كل وجود وكرم لا يحصل من جهته في شمول ارادته لجميع الافعال
هذه المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل هداها
واختلفت الاراء وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت فيه اراء
الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله تعالى اوجد العباد واقدرهم
على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم
وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا
وعلى هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني
استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله عن ايجاد القبائح والشرور من انواع الكفر
والمعاصي والمساوي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله
تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس
كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام والكواكب شفعاء
عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملكوت لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا
فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا
كبيرا وذهبت جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته
تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال
العباد وارادتها واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله
تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم
فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي صلعم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا

مؤثر في الوجود والايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال و
تقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدورها كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة كالافلاك والكواكب
واوضاعها لصدور الحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصدور افعالها و
حركاتها مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست
اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب
اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان مسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك
تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في تاثيرها حيث تحتاج في تاثيره
في شيء الى واسطة شيء اخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات واستدلالات
بامور متعارضة حتى الايات القرآنية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب
وذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم الى ان الاشياء
في قبول الوجود من المبداء المتعالي متفاوتة بعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الاخر كالعرض الذي
لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على حسب
ونظام وبحسب قابلياتها متفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها
بسبب واحد واسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده
وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية
وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادرة عنه فالله سبحانه غير
محتاج في ايجاد الشيء من الاشياء الى احد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على الكمل وجه في الخير
والجود ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادر عنه اما
خير محض كالملائكة ومن ضاهاهم واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون
الخيرات داخلة في قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن

ثم قيل ان الله تعالى يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بهما على قياس
من لسعته الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع الاصبع فانه يختار قطعها بارادته لكن منبعه
ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع الذي هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به
اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات و
اصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور
اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة ان الموجودات
على تباينها في الذات والصفات والافعال وترتبها في القرب والبعد عن الحق الاول
والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب
من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشى الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك
الحقيقة الالهية مع انها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات والارضين
ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس
بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وهذا المطلب الشريف
الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما
اقيم عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو
شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى
ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل
الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله وهو معكم
اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر
وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان
وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن

من شئون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة
لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه
الاشرف اللائق باحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية المستهلكة فيه كل شي وهو
الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد
وكلها راجعة الى وجه الاحدي وله عواقب الاثنية والمدايح والتقاديس وذلك لان شانه
افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام
غير مجعولة وكذا المهيات ما شمت رائحة الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس والوجود الفائض
عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيته وعينه الثابتة لا من حيث
وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الوجود
والنور كالنور الشمس الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من
النورية والصفا لوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك
كل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا واثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية
والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم
غير مجعول لاحد فالحمد لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس
وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل
النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في كل فعل
واحد كما يوجد في افعال الفاعلين الصانعين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد
كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول
اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وانه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال
وبه يتحقق ما ورد من كلام امام الموحدين علي ع لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه

ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا ايضا معناه انه خلو عنهما ولا انه اختيار من
جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ الرئيس الصناعة
ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه
الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب
فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن كسر سورة طرفيهما كالماء الفاتر الذي لا حار
ولا بارد مع انه ليس بخارج من جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها
وقد يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابسط من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة
كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى وابسط مما يوجد
في هذا العالم لان التي توجد ههنا انما الفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط
بمعنى الاول فمثال المذهب الاول الحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث
كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها
مع شدتها جميعا فانت ايها الراغب في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي لسلوكه الى نيل عالم التقديس
لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو
الوجهين بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة
انوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم من اهل
الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شي لا يخلو من ذاته
شي من الذوات ولا من فعله شي من الافعال ولا من شانه شي من الشئون ولا من ارادته
ومشيته شي من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم هو في شان وقال ما من نجوى
ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت و
لكن الله رمى ففيه السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه تعالى من حيث
اثبت له وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم

والتعذيب هناك عين الفعل هنا، ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام
الرجال والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية تمثيل فيه تحصيل ما اشد اعانة
وتيسّر في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم
الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب نفسه الرحمة وكتب في قلوبهم الايمان وعليك ان تتدبر
في كتاب النفس وتتامل في افعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة
عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضا كما يقوله الفلسفي
فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالا ذاتا وصفة
وفعلا لذاته تعالى وصفاته وافعاله وتامل قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسول
الله صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة
من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار
الصورة المبصرة او الانفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الصورة المسموعة
او الانفعال السمع ولا يمكن الشي منهما الا بانفعال جسماني وكل منها فعل النفس بلا
شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط
كمن يستخدم كاتبا او نقاشا الا ان الاستخدام هنا طبيعي وهناك صناعي وفي المثل زيف وقصور
فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون
بناء وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم ان يكون كاتبا فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا
يجب ان يكون سميعا بصيرا مع انا نعلم اذا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدركة
الشاعرة في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى
قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس وسيحقق في مستانف الكلام في مباحث النفس انشاء الله تعالى
القول بان النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي
الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في اعضائه فبها تبصر العين وتسمع الاذن

ويبطش

ويبطش اليد وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي
يبصر ويده الذي بها يبطش ورجله الذي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه
لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا لطيفا او كثيفا ولا تباينها قوة من القوى مدركة
كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب
اخر من الوحدة يعرفه المكاشفون وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات
القوى والمشاعر والاعضاء في هويتها ويضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة و
عند قيام ساعة الموت التي هي قيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير في
هذه النشاة الادمية الشخصية ثم ينشا النشاة الاخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون واشرقت
ارض البدن الاخروي بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لان النفس
محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبدؤها واليها مرجعها ومنتهاها كما ان النفس من الله منشؤها واليه
مرجعها وكذلك جميع الموجودات منه مبتدئ واليه يصير الا الى الله تصير الامور في بقية الشبه
الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة فمنها انه يلزم قدم العالم
او تخلف المراد واذا كانت ارادة الله على الوجه الذي يثبته الحكماء والمحققون من الاسلاميين
من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه في مباحث
حدوث الاجسام والطبائع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد
في كلام الله تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشي من افعاله علة غائية او داعي لكان السوال لم
عن فعله تعالى جائزا معقولا فلما ذا وقع النهي عن السوال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة
والجواب انه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن
يقتفي اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة اليه والتصريح عليه نفي طلب اللم في فعله المطلق وفي افعاله
الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة لكون الطواحن من الاسنان
عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني

وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل
وهي لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغاية حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم الفعال وغاية البا
المتعال وفي العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية
الغير الالية اذا اخذت على الاطلاق فغايتها انفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الالية
واذا امتيزت والفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية لبعضها فالغاية فان
مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسايل ما بعد الطبيعة ثم مسايل العلم الكلي من
ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال
المبدء والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى
جوار الله والقرب منه تعالى وغاية الفناء في التوحيد وغاية البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو
غاية الغايات ونهايت المقامات فاذن لا لمية لشي من افعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق
ومن حيث كونه اخر الافعال ولكن لا فاعلية المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات
ولميات مترتبة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته
الاحدية المحضة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه يوجب الرضاء بالقضاء
عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر
لنعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي على ان الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق و
قد ورد وصح عن الائمة ان الرضا بالكفر كفر وقال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه
الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس
القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف المولى
الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث
قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي ليس بشي فان القايل رضيت بقضاء
الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به ما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي

والجواب

والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء لله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استاذنا
السيد الاكرم دام عمره ومجده الفرق بين القضاء والمقضي هناك لا يرجع الى طايل اليس اعتبار المقضي
بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقضي فاذن انما الجواب
الصحيح على ما حققه ان الرضاء بالقضاء بما هو قضاء بالذات او بالمقضي بما هو مقضي بالذات
واجب والكفر ليس هو مقضيا بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء
بالعرض فكان مقضيا من حيث لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضاء
به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضاء بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام
الوجود انتهى كلامه زيد اكرامه اقول القضاء كالحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية والسلبية
ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية يلزمها تلك النسبة وكذا العلم و
القدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضي مرضيا
به دون من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم قضى او
حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا واما
على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى
جميعا في عالم علم الله على وجه مقدس عقلي شريفي الالهي خال عن النقايص والشرور والاعدام والامكانات
ولا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم من جهة وجودية هي
علة صدوره ومبدء تكونه وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير
والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب
الفلق من شر ما خلق حيث الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام
قول من قال ان الرضاء بالقضاء واجب لا بالمقضي واما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل
رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهي ليس من قبيل
النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولا نم ان معنى قول القايل رضيت بقضاء الله

ليس معنى رضا، بما سبق فى علمه والقضاء قول الرضاء بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولامن
هذه الحيثية كفر فهيه ان علم الله تعالى لما كان فعليا فلكل جهة وجودية فى شى من هذا العالم فهى بعينها
هى حيثية معلومية له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شى واحد بلا تغاير فى الذات ولا
فى الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة فى انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شى
واحد من غير تغاير هذا ومما يؤيد ما ذكرناه وينور ما قررناه انك اذا تحكمت بكفر احد او سواد وجهه
فحصل فى نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر وابه لا يسود وجه قلبك لان صورة الكفر
فى الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر فى هذا المقام
فاتقن ولا تقع فى مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان مبادى الاشياء الشرية والامور الموذية
والمستقبحة التى توجد فى عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة ما حققه العرفاء
العاملون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار وهى اسباب
وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء
الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هى مبادى وجود الاخيار والخيرات كالانبياء
والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه
تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه بما اضللتنى وقوله تعالى فبما اغويتنى فالمتضادات والمتعاندات
والمتخاصمات فى عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات متحدات فى عالم الوحدة
الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب
الصدور وان علم وجوده ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد
مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فظاهر بان مثله فى حق الله فى ارادته لا كوان الحادثة
سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة واما الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من
اتباع الشيخ الاشعرى ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان تعالى لا يسئل عما يفعل فقد
سبق حال ما ذكره قال العلامة الطوسى فى نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره

فى فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى فى فعله فانه كان فى الازل عالما بما
سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب او ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم
وح لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع فى المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول
بتابعية العلم للمعلوم لا يجرى الا فى العلوم الانفعالية الحادثة لا فى العلم القضائى الربانى لانه سبب
وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة
عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها فى الازل فالحق فى الجواب ان يقال علمه تعالى
وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة
العبد واختياره لكونهما من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل
يحققه فكما ان ذاته علة فاعلية لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسط العلل والشرائط وربط
الاسباب بالمسببات فكذلك فى علمه التام بكل شى الذى هو عين ذاته كما فى العلم البسيط والعقل
الواحد او لازم ذاته كما فى العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام المناظرين كيف جرى
الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعرى من ابطال القول بالعلة والمعلول فى الملخص حيث
المشرقيه واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة فى مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شى واحد وهو
ان الشى متى كانت فاعليته فى درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب اخر منفصل
المقدمة هى العمدة فى المسئلتين ثم ان فاعلية البارى لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب
ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال
ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها
الى ذات الله تعالى وح فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل فاذا كان الكل بقدرة الله
والفائدة فى الامر والنهى والثواب والعقاب والرضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان
الفعل الذى اقتضى القضاء وجوده واجبا والذى اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا يتعلق
بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم بديهة

العقل کوننا قادرین علی فیبطل ماذکرتموه فالجواب اما الامر والنهی فوقوعهما ایضا من القضاء و
القدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذیة الردیة کما
انها اسباب للمرض الجسمانیة کذلک العقاید الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانیة
وکذلک القول فی جانب الثواب واما حدیث القدرة فوجوب الفعل لاینافی کونه مقدورا لان
وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لاینافی العلة بل متی کان وجوبه لالاجل القدرة
فحینئذ یستحیل ان یکون مقدورا بالقدرة والذی یدل علی صحة ماذکرناه ان اصحاب هذا القول یقولون
انه یجب علی الله اعطاء الثواب والعوض للالام فی الاخرة والاخلال بالواجب یدل اما علی الجهل
واما علی الحاجة وهما محالان علی الله والمودی الی المحال محال فیستحیل من الله ان لایعطی الثواب والعوض
واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه
مقدور له فعلم ان کون الفعل واجبا بالتفسیر الذی ذکرناه لایمنع کونه مقدورا انتهی کلامه بالفاظه
وهو اقرب الی نیل الحق من سایر ما اورده فی کتبه ومولفاته ولیس فی هذه المرتبة ماذکره فی کتاب
المحصل من قوله مسئلة الارادات انتهی الی ارادة ضروریة دفعا للتسلسل وذلک یوجب الاعتراف
باسناد الکل الی قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق اقول قیل استناد الکل الی قضاء الله اما ان
یکون بلاتوسط فی الایجاد لکل شیء او یکون بتوسط والاول لایقتضی انتهاء الارادات الی ارادة
والثانی لاینافی القول بالاختیار هو الایجاد بتوسط القدرة والارادة سواء کانت تلک القدرة
والارادة من فعل الله بلاتوسط او بتوسط شیء آخر فاذن من قضاء الله تعالی وقدره وقوع بعض
الافعال تابعا لاختیار فاعله ولایندفع هذا الا باقامة البرهان علی ان لامؤثر فی الوجود الا الله قیل
الفرق متحقق بین قولنا لاموجود الا والحق مؤثر فیه وعلة قریبة لایجاده بلاتوسط وبین قولنا لامؤثر
فیه الا الله والاول هو الصحیح دون الثانی لما مضی فی الفصل السابق ان حیثیة نسبته الی العبد هی
بعینها حیثیة نسبته الی الرب تعالی وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذی هو صادر من الرب
وبالجملة تحقیق هذه المسئلة الشریفة وهو توحید الافعال مما هو من عظایم المسایل الالهیة ولم یتیسر لاکثر

لاحد من الحکماء وغیرهم مع ادعاء اکثر الحکماء بل کلهم لذلک کما نقله العلامة الطوسی فی شرح الاشارات
من ان الکل متفقون علی ان الوجود معلول له علی الاطلاق الا من انکشف وتبین له بالبرهان القطعی
والنور القدسی مسئلة توحید الذات وانی ذلک لاحد ممن عرفنا ونظرنا الی کتبه وکلامه متصفحین متفحصین
ومنها ان الارادة الانسانیة اذا کانت واردة علیه من خارج باسباب وعلل منتهیة الی الارادة
القدیمة فکانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم یرد فکان العبد ملجأ مضطرا فی ارادته
الجائیة الیها المشیة الواجبة وما تشاؤن الا ان یشاء الله فالانسان کیف یکون فعله بارادته حیث
لایکون ارادته بارادته والا لترتب الارادات متسلسلة الی غیر نهایة والجواب کما علمت من کون المختار
مایکون فعله بارادته لامایکون ارادته بارادته والا لزم ان لایکون ارادته تعالی عین ذاته والقادر
مایکون بحیث ان اراد الفعل فعل والا فلا لامایکون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم یفعل علی ان
لاحد ان یقول ان ارادة الارادة کالعلم بالعلم وکوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحیحة الانتزاع
ویتضاعف فیه جواز الاعتبار لا الی حد لکن ینقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض
لعدم التوقف العلی هناک فی الخارج واما ما ذکره فی الجواب سیدنا المفخم واستادنا الاکرم دام
ظله العالی من قوله هذا الشک مما لم یبلغنی عن احد السابقین واللاحقین شیء فی دفاعه والوجه فی ذلک
انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المودیة بالانسان الی ان یتصور فعلا ویعتقد فیه خیرا ما
انبعث له شوق الیه لا محالة فاذا تاکد هیجان الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة
المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادویة فان تلک الهیئة الارادیة حالة شوقیة اجمالیة للنفس
بحیث اذا ما قیست الی الفعل نفسه وکان هو الملتفت الیه بالذات کانت هی شوقا الیه وارادة
له واذا قیست الی ارادة الفعل وکان هو الملتفت الیه هی نفسها لا نفس الفعل کانت هی شوقا وارادة
بالنسبة الی الارادة من غیر شوق آخر وارادة اخری جدیدة وکذلک الامر فی ارادة الارادة وارادة
ارادة الارادة الی سایر المراتب التی فی استطاعة العقل ان یلتفت الیها بالذات ویلاحظها
علی التفصیل فکان من تلک الارادة وهی باسرها متضمنة فی تلک الحالة الشوقیة الارادیة والترتب

بينهما بالتقدم والتاخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بينهما الوحدانية
فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذلك بان ان المسافة الاينية
يستحيل ان تنحل الى مقدمات ومتاخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة واعاضها بل انما يصح
تحليلها الى اجزائها واعاضها المتقدمة والمتاخرة بالمكان انتهى فاقول فيه اولا ان التحليل العقلي
للشيء الموجب لحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب
مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة
الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب جهة جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية
للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع
ان الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء ليس
الا مما يخترعه العقل من غير حالة باعثة اياه بحسب الامر في نفسه واما ثانيا فيلزم التحليل والتفصيل
لها وبحسبهما اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا في الماهية ولا
في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد ماهية واحدة
لا يكون بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها واما ثالثا فان لنا ان ناخذ جميع الارادات
بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء
واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء بعينه هو مجموع الارادات وذلك محال وان كان شيء اخر
لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فليعول عليه في دفع الاشكال كما مر ومما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقا
ويزيده تاكيدا ما قاله المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار
ما يشاء استكشف عن اختياره بل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث
فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار
لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره يقتضي فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث
فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه

فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا
بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست
باختياره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي
اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من الراس
فبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى الفاظه
وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفا وجميع احوال الارضية منوطة بالحركات
السماوية وحتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث
بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة فهذه فروع من ايضاح هذا فاختيارنا
ايضا تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافقة على اطراد تمشي يكون دواعي
القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء الذي هو العقل الاول الالهي
الواحد المستعلي على الكل الذي منه ينشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اول خاتمة الهيات
الشفا ان مبادي الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك و
الارادة التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة كل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك
الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية
والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث
من مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزل من عند الله
والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه يوجب
اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى
كلامه ومنها ان الكل اذا كان بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء من اجزاء النظام وكل فرد
من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة حتمي الثبوت في علمه مجرى ما به في قضائه
فما معنى التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي

المومن وهذا من غوامض المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القولين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات احد العلماء بشي يشبع ويغني في هذا المقام الا استادنا دام ظله العالي ذكره وحاصله ان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد السبب ومعناه ان قبض روح المومن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية تدعو الى فعل الفعل والشرية الى تركه ففي ذلك انساق الى ترددها فاذن المعنى ما وجدت الشرية في شي من الشرور بالعرض اللازمة للخيرات الكثيرة في افاعيلي مثل شرية مساءة عبدي المومن من جهة الموت وهو من الخيرات التي في الحكمة البالغة الالهية اقول ما ذكره دام ظله العالي لا يدفع به الاشكال بل يصير اقوى اذ لم يرد في بيانه الا ان اثبت في نفس الفعل تعارضا بين وجوده وعدمه وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي فهنا ان لم يترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا تردد اذ الحكم برجحانه وقع على القطع فكان صدوره حتما مقتضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددي لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تجددي الوجود يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه اذ الامكان ذاتيا كان واستعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المشاوق لتساويهما ايا بحسب نفس مرتبة المهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة المهية كما في الامكان الذاتي او بحسب وجود امر في مادة الشي سابق عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق به منها فاجزاوه كلها امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود متشابك الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله الا ان وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى التفصيلي فهي علوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه فكل منها بما هو علم تردد في العلم

وبما هو معلوم امكان للوجود ثم ان للنفوس الانسانية سيما نفس المومن يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعا واعدادا لكونها ذات اكوان واطوار كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان يخلص من الاستحالات والتقلبات ويتوجه الى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة الهية فائضة للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة مجردة لها واعوانها للطبايع والصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوة الفكرية صورة الشي عن مادتها فيصير معقولة مجردة بعدما كانت محسوسة مادية فكذا شان ملك الموت وهو ملك مقرب التي في نزع الارواح والنفوس وشان اعوانه وسدنته في جذب الطبايع والصور وهذه الاستحالات والتلونات كما انها تقع في عالم المواد الكونية تقع في عالم النفوس السماوية المنطبعة التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما ثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية في تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن المحو والتغير وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين نظرا ان هذه التغيرات في العوارض والنقايص بحسب الكائنات الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تقدح في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفي ثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتمي الذي لا تبدل ولا تغير ولا تكثر لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص انفذ الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سالت عنها فهي ورب انقلبت الاحدية فكان قلما فكان لو جاجري القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها ومن هناك يجري القلم في اللوح جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا لحظت الاحدية نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى وزيدك ايضاحا فاستمع

في صحيح القول شبهة التردد والابتداء واشباههما اليه تعالى كما ورد في الكتاب
والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من ائمتنا المعصومين وصحت الرواية فيه عنهم وما سبط لك
من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفة اسباب الطبيعية
اعلم ان الالهية مراتب والاسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكانا قد بسطنا طرفا من هذا المقصد في بعض
المراحل الماضية في السفر الاول فنقول ان طبقات السموات عباد الله الملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس
دون مرتبة السابقين المقربين وهم عالم الامر المبرى عن التجدد والتغير وهولاء الملكوتيين وان
كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة له سبحانه بامره يفعلون ما يفعلون
ولا يعصون الله في شيء من افعالهم وارادتهم وخطرات اوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهن
وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول الصدق اذ لا داعية في نفسه تخالف داعي الحق
بل يستهلك ارادته الحق ومشيته في مشية الحق ومثال طاعتهم له سبحانه ولامره مثال طاعة الحواس
فينا للنفس حيث لا يستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس ولا حاجة وطاعتها للنفس الى امر ونهي
وترغيب وزجر بل كلما همت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة مع ان
هذه الحواس واقعة في عالم اخر الجوهر العقلي منا لانها نازلة عنه في الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة
الواقعة في ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسماعهم الباطنة
لوحيه المستغرقون لقلوبهم النورية لعظمته الوالهون في ملاحظة جماله وجلاله وحيث انهم لا يستطيعون
خلافا ولا تمردا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يأتمرون بامره وينتهون بنهيه بل يفعلون
حسبما يفعله ويتركون حسبما تركه فهؤلاء العباد المكرمون تكون حركاتهم وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم
كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشيء كما يحدث في القابل من جهة اسباب قابلية
ومباد خارجية واوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفته مسخن خارجي كالنار
مثلا كذلك قد يحدث فيه لا من استعداد مادي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي
وسبب باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان من جهة نفسه عند تصورها لامر بل وانبعاث

ارادة نفسه

ارادة فتنسب منها فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور مسخن خارجي وكما يحدث
برودة في اعضاء البدن ليس سببها امرا طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من خوف ونحوه في النفس
وكذلك تخيل الامر الشهواني يحرك الاعضاء ويحدث الرطوبة وان لم يكن عن امر طبيعي واسباب
طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدن انسان الكبير بالقياس الى نفسه مدبرة في وقوع الامور
النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على مجرى الطبيعي ولا من جهة سبق الاسباب الطبيعية
المعدة اياها بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها منافية لاضدادها ولذلك يكون
من العجايب النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا اذا تقرر هذان الاصلان فنقول ان كل كائن
تكون في الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه
السابق المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية
والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو
والاثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي طبايعها ونفوسها ان تزول
وتتبدل لان مرتبتها لا تابى ذلك كما بيناه في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع والنفوس
وساير القوى المتعلقة بالاجرام والذي يستحيل فيه التغير والتبدل انما هو ذات الله وصفاته الحقيقية
وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح القدرية واقلامها الكاتبة لنا قشة
الصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله الحديث وبالابتداء
كما في قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات وقوله ونبلو اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين
منكم والصابرين والملك الموكل بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدرية ملك
كريم كما قال تعالى كراما كاتبين والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بعناية المبراة عن التغير
والحدوث ولو لم يكن الامر كذلك من توسط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور والادية وتجدد
الارقام العلمية ونسخ كتب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا وكان الفيض الالهي
مقصورا على حد معين غير متجاوز من حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن

وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بنور القرب
من الحق الاول بعد الانظلام بظلمة البعد منه وبالجملة كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة
الرجوع الى الله بافرادها واحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه فظهر
ان التجدد فى العلوم والاحوال الضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع ولا
مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبى او الولى وقوا فيها من الوحى ما اوحى الله به اليهم وكتب فى
قلوبهم فله ان يخبر بما راه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام فاذا
اخبر به للناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقوله لانه لا عن شهود كشفى يقينى
بل بتجربة او ظن ونحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى راى فى تلك الالواح غير ما
راه اولا او غيرها ناسخة الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجود فى الطبقات العلوية
والسفلية بل محى الغالب لوائق الصور والاسباب السماوية والارضية فيق لمثل هذا الامر النسخ
والبداء وما اشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية الا من جهة الله تعالى
المختصة به لانه مما استاثره لانه ليس فى اسباب الطبيعة ما يوجبه ولا فى الصور الادراكية
والنفوس اللوحية ما يعد به من قبل ولاجل ذلك ورد فى احاديث اصحابنا الاماميين عن
ابى عبد الله ع ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلم
علمه ملئكته ورسله وانبياءه فنحن نعلمه وعن ابى جعفر ع انه قال العلم علمان فعلم عند الله مخزون
لم يطلع احد من خلقه وعلم علمه ملئكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملئكته ورسله و
علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء قال الشيخ ابو على فى كتاب
المبدء والمعاد فى فصل من المقالة الثانية معقود فى مبدء التدبير للكائنات الارضية و
الانواع غير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم ان العناية بها ليست عن الاول وعن العقول
الصريحة فيجب ان يكون لمبدء بعدها وهو اما نفس متعلقة بعالم الكون والفساد واما نفس
سماوية ويشبه ان يكون راى الاكثر انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصا

نفس الشمس او الفلك المائل وانه يدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وبسطوع
نور العقل الفعال ويجب على كل حال ان هذا المعنى بهذه الحوادث يكون مدركا للجزئيات فلهذا
السبب الظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لجرمها ان يتخيل ويحس الحوادث
احساسا يليق به فاذا احدث حادث عقل الكمال الذى يكون له والطريق الذى يؤدى اليه
فيح يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة فى تلك المادة ويق ان النفس
للداعين وغيرهناك هذه ويشبه ان يكون ذلك حقا فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون
سببه مثل هذا الجوهر لانه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذى
يجب هناك فيكون ما يعقل وكلما يجوز ان يكون مشاهدة لتغيرات الاحوال فى سكان
هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذى يدفع به ذلك النقص والشر ويجلب الخير
فيتبع ذلك التعقل وجود الشى المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون وكل نقص وشر
يدخل هذا العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب ان يخص
ذلك لشى دون شى فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك شى لا يطلع عليه و
يعمى العناية لا يوجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال فى فصل اخر يليه معقود لبيان وجود
امور نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور الكائنة
فى المادة فلا يبعد ان يهلك به شريرا وينعش به خيرا او يحدث نارا او زلزلة وشى من الاشياء
الغير المعتادة لان المواد الطبيعية تحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها
ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فيحدث لا عن اسباب طبيعية ماضية
دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعى الحادث كما ان اصنافا من الحيوان والنبات التى
من شانها ان تكون بالتوالد تكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها
بل على سبيل التولد ويحدث فيها صورة حادثة جديدة لم يكن فى مباديها ويكون ذلك عن
تعقل هذا الجوهر ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة فهنا نوادر وعجايب اسبابها

مثل هذا الذي وصفناه ثم قال في فصل اخر بعد كلام من هذا الباب وسمعت ان طبيبا حضر
مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له ان ابلغه مواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم
ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينا جارية تقدم الخوان و
تضعه اذ توسعها ريح ومنعها الانتصاب وكانت خطيرة عند الملك فقال للطبيب عالجها في
الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في هذا الباب يشفي بلا مهلة ففزع الى التدبير
النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر ان يكشف عورتها
فلما حاولت الجواري ذلك نهضت فيها حرارة قوية اتت على الريح الحادثة تحليلا فانزعجت
مستقيمة سليمة انتهت عباراته بالفاظه   في استيناف القول في استجابة الدعوات
بوجه تفصيلي ودفع الاشكال المورد فيها لما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها
الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام
بعضها ببعض وترتب المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي
ودعاؤه فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته واختياره فكذلك
الدعاء والطلب من العبد والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح
باذن الله وملكوته وان الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في استماع الملكوتيين كما مر
ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السموات مؤثر في عالم الارض بتسخين
بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوقه واعانة له
من اشعة الجواهر العقلية منفعل عما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الافات والعاهات
لو لم يجبر ما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث في ذاته وعقله المنفعل معقول امر الذي به يدفع
الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر في شي ولو بامداد واعانة مما
فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا عما دونه بوجه ولا يبعد ان يتاثر من دعوات
المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم باذن الله ويقضي حاجاتهم وينجح طلبتهم وقد

اشرنا سابقا الى ان الذي يمتنع عليه التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي وكذا
الذي ثبت وتحقق عند القوم ان العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي من كل وجه هو عالم
الامر الكلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم ان العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي
من كل وجه اذ العالي من جهة علوه واما الجوهر النفساني وان كان من السماويات فيمكن فيه ان
ينفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت الى الخارج طلبتها
واجابة دعواتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر فما ورد في كلام الشيخ
في التعليقات حيث قال وقد يتوهم ان السماويات تنفعل عن الارضيات وذلك انا
ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا يفعل في علة البتة وانما سبب الدعاء
من هناك ايضا لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة فمنظور فيه كما اشرنا اليه فلا تكن من حزب
المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال
والالحاح لانجاح نيله واعطائه فعله ان كان مما جرى قلم القضاء الازلي بتقدير وجوده وارتسم لوح
القدر الالهي بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع
به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعى ونيل المبتغى فمندفع بان الطلب
الدعاء ايضا مما جرى به قلم القضاء والنظر به القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول
المطلوب المقضي والمقدر وبالجملة فكلما قضي وقدر حصول امر من الامور فقد قضي وقدر حصول
اسبابه وشرائطه والا فلا فاذا اراد الله شيئا هيا اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول الشي المحكوم
له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات الى حصول المطالب ونيل المآرب
في الاعيان كنسبة الافكار والتاملات الى حصول النتايج والعلوم في العقول والاذهان
فثبت ان الادعية والاذكار جدول من جداول بحار القضاء وساقية من سواقي انهار القدر
قال الشيخ الرئيس في تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معا لحكمة الهية وهي ان
يتوافى سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشي معا من الباري تعالى فان

قيل فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك ولحكمة ما توافيا معا على
حسب ما قدره وقضى فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء يكون بسببه
من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة الضافى بعليق اخر موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو
لاجله هما معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة اخرى وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء
لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية النافعة
انما يكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك
لا يصح استجابة دعائه وقال ايضا النفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير
بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة عن ارادتها فيكون ذلك اجابة الدعاء فان
العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في ابداننا يصح فانا اذا تخيلنا شيئا فيتغير
ابداننا بحسب ما تقتضي احوال نفوسنا وتخيلاتها وقال ايضا وقد يمكن ان تؤثر النفس في غير
بدنها كما يؤثر في بدنها وقد يؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام لاهل الهند ان صحت الحكاية
وقد يكون المبادي الاول يستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما يدعو فيه اذا كانت الغاية التي
يدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان يستجاب ووجه لا امتناعه
انه يكون معلوما للاول تعالى وان كان بواسطة الداعي وكل ما يكون معلوما له تعالى كان اذا
لم يكن هناك معلوم اخر ممانعة ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه مثلا ان يكون داع
يدعو على انسان بالبوار وبواره تتم بفساد مزاجه ويكون معلوما له تعالى ايضا من جانب اخر ان
ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم
اخر ولذلك يجب ان لا يدعوا احد على احد فانه لا محالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو
فاذا دعى دل على انه كان معلوما وكل ما كان معلوما له يمتنع وجوده وقال ايضا الاول
تعالى هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب و
المسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشي متقدما علمه له على بعض

جعل

فيكون بوجه ما علة لان عرف الاول معلولها وبالحقيقة فانه كان علة كل معلوم وسبب لان
كل علم شي ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف
لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولوازمه فبوجه سار العقل الاول
علة لان عرف الاول تعالى لوازم ذلك العقل الاول والامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو
السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان عرف الاول دعاءه
فانه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الاول دعاءه
وليس يؤثر الداعي بالحقيقة المؤثر الداعي انتهى كلامه في التعليقات وسنعلم من ذي قبل حيث
نحقق حقيقة ما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واعراضها
واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم من الجواهر والصور والمواد مقدر بهيئته و
شكله ومقداره في عالم اخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم ا
لاجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في ساير كتبه كالشفاء والاشارات ان
النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والارادات المتجددة
في هذا العالم لها اسباب سماوية وارضية تتوافى فتتادى اليها وجهها وكذلك الامور الطبيعية
الغير الراهنة الكاسبة بعد ما لم يكن وكذلك القسريات وان لا ازدحام هذه العلل وتضادها
واستمرارها نظاما يجري تحت الحركة السماوية فاذا علمت السماويات الاوايل منها بما هي اوايل
وهيئة انجرارها الى الثواني لا محالة وان التصورات السماوية لكان منها اولى او خلق في
نظام الوجود واحرى واصلح بفيضه الباري الاول ويوجده قال قد اتضح لك ان نفوس
الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان لها
ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها
الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما تتادى اليه وانها ينتهي الى الطبيعية
وارادية موجبة ليست ارادية فائرة غير جائزة ولا جازمة ولا ينتهي الى القسر فان القسرية اما

قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها منتهى التحليل في القسريات اجمع ثم ان الارادات
كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها وليس يوجب ارادة بارادة والا لذهب
الى غير نهاية ولا عن طبيعة للمريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادة تحدث
لحدوث علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة
ضرورة لتلك الارادات واما الطبيعية فانها وان كانت راهنة فهي اصل وان كانت
قد حدثت فلا محالة انها تستند الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان الازدحام هذه
العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية واذا علمت الاوايل وهيئة
انجرارها الى الثواني علمت فمن هذه الاشياء علمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات
اما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي على نحو جزئي كالمباشر او كالمتادي الى المباشرة
المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب
والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي
لتلك العلل مبادي لوجودات تلك الصورة ههنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب
سماوية تكون اقوى من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك
الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه
الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية
فانها اذا عقلت الاوايل عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت
ذلك كان اذ لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم علة
الطبيعة الارضية مثلا ان يكون ذلك الشي هو ان توجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية
ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير كما انها تحدث في ابداننا
عن اسباب من تصورات الناس على ما عرفته فيما سلف واما مثالي الثاني فبان يكون
ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فيها فيكون اصناف هذا القسم احالات

لامور طبيعية او الهامات متصل بالمستدعي او بغيره او اختلاطا من ذلك يودي واحد منها
او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة كنسبة التفكر الى استدعاء
البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا هو تتبع التصورات السماوية بل الخوالاول علم جميع
ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدي كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى
ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين خصوصا في امر الاستسقاء
وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان تخاف المكافات على الشر وتتوقع المكافات على
الخير فان ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون لظهور اياته وجود حياته
وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فهناك سر لا ندركه
او سبب اخر يعاوقه وذلك اولى بالوجود من هذا او وجود ذلك ووجود هذا معا من الحج
وقال واذا شئت ان تعلم الامور التي عقلت انها نافعة مودية الى المصالح فقد اوجدت
في الطبيعة وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فهناك
سر لا ندركه او سبب يعاوقه وذلك اولى بالوجود من هذا او وجود ذلك ووجود هذا معا من
الحج على نحو من الايجاد الذي علمته وتحققه فتامل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات
وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذي
علمت ذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت
العناية تعلق تلك ثم قال واعلم ان السبب في الدعا منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك
حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة
والاتفاق والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم
تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة
متسلسلة في ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية
واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات

هذه فاذا تحللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من
الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه مجموع
اجتماعات من الامور البسيطة التي تتسبب من حيث هي بسيطة من القضاء والامر الالهي
الاول انتهت عبارته اقول قد تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوايد جمة في كيفية
ربط الاشياء الكاينة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير والانفعال
وعن نقيصة العرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته مما لا يغني عن المزيد
عليه والمتمم من جهتين الاولى في كلامه تحاشيا عن ان ينفعل كل من السماويات عن شي مما في الارضيات
ونحن كثيرا ما تحكي لنا ونشاهد نزول الغيث وحدوث مثل الزلزلة والخسف ونظايرهما من
الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب
الحاجات وامثال ما يحكى عن الانبياء والاولياء مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادي
السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض احوال النازلين في عالم
الارض واستماعا لدعوتهم والتفاتا الى اجابتهم كما دل عليه كثير من الايات القرانية دلالة صريحة
غير قابلة للتاويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا ولموسى وهرون
عليهم السلام لا تخافا انني معكما اسمع وارى وللنبي عليه وآله السلام فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان
علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يذهب الى ان موجودات هذا العالم بحقايقها وماهياتها
موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا من المواد ونقايصها وامكاناتها وشرورها
واعدامها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة كافلاطون وسقراط
ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان
عليه ان يحقق الامر في هذا المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور الكاينة في عالم القدر و
مطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق الفعل بالفعل وحذو القذة بالقذة وكذا القياس في ارتباطه
اي عالم القدر لما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته اياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره

اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل
الاشياء لا يعزب عنه شي في الارض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة
عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان
كانت اعراضا قائمة به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم متاخرة وجودها عن
وجود الذات بل لكماله ومجده في ان يصدر هي عنه لا في ان يوجد هي له وقد علمت ما في ذلك من
القصور والخلل والله ولي الجود والفضل الحيوة التي تكون عندنا في هذا
العالم تتم بادراك وفعل والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير احساس وكذا الفعل لا
يكون الا التحريك المكاني المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين
مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس كالتعقل وكونه
وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة
عليه بحسب المعنى ثم اذا كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس مبدء ما هو فعله من غير تغاير
حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان الصق واحق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب اذ التركيب
مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب
من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون
فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدي الذات والصفة فذاتي
القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه وان معنى واحدا بسيطا منه عقل الكل
ومنشاء للكل فهو احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود
وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة واعلم ان الصورة الادراكية التي
تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية لان يكون
منها الصورة الصناعية بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدء لما هي صورة له لكان
الادراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا

ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس لك بل كثيرا ما ندرك اشياء ونشتاقها ولا قدرة
لنا على تحصيله والذى يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفى فى تحصيلنا اياه فى العين نفس ادراكنا
له ولكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تحرك وتنبعث منهما معا القوة
المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الاعصاب والالات العضوية ثم تحرك تلك
الالات الطبيعية الالات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتها كالقرطاس او اللوح
فى هذا المثال فلاجرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان القدرة فينا
عند المبدء المحرك بل وليست الارادة ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل وقوة
تحصل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهى محركة للالة المحركة للقابل
المتحرك فتكون محركة محرك المحرك للشئ المتحرك وكل من هذه المتحركات ايضا لا يحرك غيره الا
ويتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا
بابه لا كتفى عن غيره فى باب الفعل والايجاد فالتصور الادراكى مثلا لو كان شديد الوجود قوى
الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا لا فاعيته فى العين فكان ارادة وقدرة
وقد سبق القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التى له وتحقق ايضا
ان القدرة التى له هى كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلا هو مبدء الكل لا ماخوذا عن الكل وعقلا
هو مبدء وجود ذاته وعين انيته لا امر زايد على وجوده وهويته وان هذا العقل الاول هو
بعينه الارادة الازلية الخالية عن شوب غرض ولمية سوى نفس تلك الارادة التى تتبعها وجود
الموجودات كما يتبع عشق شئ عشق لوازمه واثاره فمن احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه واثاره
وافعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شئ مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هى ارادته الخالية عن
الشين ومن اعتقد غير ذلك فى حق ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحد فى صفاته
واسمائه فهكذا يجب ان يحقق معنى الحى فى حقه تعالى اعنى الدراك الفعال فالادراك كما
علمت والفعل كما علمت وكلاهما شئ واحد مبدء او اضافة واثر وقد سبق ان الصفات

الاولية للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه
فكذلك الاضافية كلها يرجع الى اضافة واحدة يستحق الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها
فكان وجودا واحدا فى حقه علم وقدرة وجود فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات
عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول
وحققت الصفات الواجبية علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هى انه ان وموجود يجب
لا يشوبه جهة ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى فبعضها يكون المعنى
فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وشئ منها لا يوجب كثرة فى ذاته البتة
فالثوانى تخالط السلب كقول القايل انه احد لم يرد منه الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب
عنه القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية كالمادة والصور العينية
او الذهنية ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود
مسلوبا عنه المشارك فى الجنس او فى وجوب الوجود وكما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم نعن الا ان
هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلايقها مع اعتبار اضافة ما كما فى الشفاء والحق
عندنا ان هذا المعنى السلبى غير داخل فى مفهوم التعقل والادراك وان لزم فى الواقع بل الادراك
عبارة عن وجود شئ لشئ وحضوره له والمادة والماديات لا حضور لها فى نفسها ولا لشئ
بحسب ذلك الوجود فلاجل غيبتها وعدم وجودها الجمعى يكون مجهولا وانما الا بواسطة صورة لها
وجود حضورى وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى هو للصور العقلية
على درجاتها فى القوة ثم للمثل الخيالية ثم للمثل الحسية واذا انتهى فى الضعف الى ان يكون صورة
مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل التمثيل والمثول واما اللواتى تخالط الاضافة فمثل قول
القايل الاول ولا يعنى به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة الفاعلية ونحوها وكقوله الاخر
لا يعنى به الا اضافة الوجود اليها اضافة العاية او شبهها وكما اذا قيل انه قادر لا يعنى به الا انه
واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره يجب عنه ويتحقق به واذا قيل انه حى لم يعن به الا هذا

الوجود العقلي ماخوذ مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي
هو الدراك الفعال وهكذا القياس في ساير الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحاد هاتي
الوجود في حقه تعالى وكيفية كون الحيثيات منها نفس ذات الاحدية

واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشي بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة
عن الاحيا من اثار العلم والقدرة لكن من الاشيا الحية ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون
كون اخر ومنها ما ليس يجب فيه ان يسبقه كون اخر فالقسم الاول كالاجسام الحية فان
كونها ذات حيوة انما طرا عليها بعد كون اخر له يسبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام
لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا و
ان لم يكن كذلك بل طرا عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر اخر تخصصت به هو المطلق و
ليس لك ان تقول ان هذا الكون اي كون الشي بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي تقوم
الجسم لانا نقول ان الذي ذكرت انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس
لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في مهية الجسم مجردة عن الزوايد فان
الوجود المحض بمهية الجسم لا تعلق له بالكون الحيوتي فهذا الكون امر زايد على وجود الجسم بما هو
جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده
بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان
الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم
تركبها من مادة وصورة لان وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة
لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة فالحيوة فيها ليست مما به يكون الشي حيا بل
نفس حصوله اذ من المحال ان يصير الشي بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشي على نفسه او
بوجود اخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد
كون وايضا فنقل الكلام الى ذلك الوجود ونتم بل الامر في الحيوة ونظايرها كما علمت في

باب اصل الوجود والمضاف والاين والمتصل ونظايرها وواجب الوجود اولى بان يكون
حيوته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة في كانهما
مبدا لهما واكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى
على ان الشريعة الحقة قد وردت في اطلاقها عليه فلا بد من اثباتها له وعدها من الصفات
الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما
هو موجود وكل ما هو كمال للموجود المطلق او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي
او مقداري او عددي فلا بد من ثبوته لمبدء الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكماله
اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم والقدرة اذ يمكن ان يتصور
ذو حيوة لا يعلم وقتا من الاوقات شيئا بالفعل ولا يصدر ايضا حركة ولا وضع منه في بعض
الاحيان فلا يخرج عن كونه حيا فالحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل
فقوة الادراك وقوة الفعل كانهما تابعان للكون المذكور وهو مبدء لهما الا ان هذا لا يمكن
في حقه تعالى لتعاليه عن اختلاف القوى والالات النفسانية كساير صفاته من العلم والقدرة
والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود وللكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك مفهوم
الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وغير مفهوم الارادة كما مر مرارا فالبرهان قائم
على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة
والارادة على وجه اعلى واشرف   واما الذي ذكره نصير المحققين قدس سره في رسالة
مسئلة العلم بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان العقلا قصدوا وصفه تعالى بالطرف
الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفه بالعلم والقدرة وكلما وجد والا حيوة له ممتنع الاتصاف
بهما لا وصفوه بها وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لايح عن خلل وقصور
فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من طرفي النقيض على مقابله
مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكرم

اشرف الاشكال بل الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمال الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون
ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود والا فيستحيل اتصافه تعالى فالحكيم الالهي الباحث
عن صفاته تعالى لا بد له في اثبات صفة الحيوة له تعالى ان يحصل ولا معنى الحيوة على وجه يصح ان
يكون عارضا لمطلق الوجود وكمالا له ولا يستدعي عروضها لشي على ذلك الوجه ان يكون له استعداد
خاص او تخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ولا ايضا يكون مما يستلزم عروضها كك له
تعالى تكثرا او تغيرا او افتقارا الى شي ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لانه
مبدء سائر الموجودات وكمالاتها الوجودات ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال
من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت النبوة ع من انه انما سمي عالما
وقادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم في ادق
معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل
النمل الصغار تتوهم ان له زبانيين فانهما كمالها فانها تتصور ان عدمها نقصان لمن لا يكونان
له وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى فيما احسب والى الله المفزع فالحديث في غاية
الشرف والحقيه وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه في اثبات الصفات له سبحانه من
انه وهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة
الكمالية للوجود اذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها للعلة على وجه اعلى واشرف واما الذي
اشار ع اليه تعالى من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ الى معرفة
حقايق الصفات فهو ايضا مما لا خصوصية له بشي من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في
سائر صفاته فان الصفات الحقيقية كلها وذاتها وزان صفة الوجود والوجوب فكما ان
من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكك من العلم
ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكك
من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ومن الارادة ما هي ارادة قاهرة مع الاشتراك المذكور

وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة من الممكنات لخروجهم عن هذه النشاة النفسانية
وفنائهم عن ذواتهم وهو باتهم وقيام القيمة في حقهم فهم يرون ما لا يراه العقلاء ويشاهدون
ما لا يشاهده غيرهم في كونه سميعا بصيرا فقد وردت في شريعتنا الحقة بل من
ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقران والحديث المتواتر والاجماع من الامة
ان الباري سبحانه سميع بصير فاختلفوا في اندراجها تحت مطلوب العلم ورجوعها الى العلم بالمسموعات
والمبصرات او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كالشيخ الامامية
الامامية ومنهم المحقق الطوسي وكالشيخ الاشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين
لعلمه تعالى بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي
ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات
وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقاد التجسم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا او اعتقاد ان الاحساس في حقه تعالى لبرائته عن القصور والافتقار
الى الاله يحصل فيه لا لقصور بالا بالالة وهذا الكلام مجمل وان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحتمل
وجها صحيحا الا ان كثيرا من ارباب التكلم واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس
القصور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى اما نفس الاحساس
بالمعنى الذي عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر
مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما ايضا اذا
حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الوجود بما هو موجود وبحيث لا يستلزمان تجسما او
تغيرا او انفعالا في معروضهما فلا بد من اثباتهما له تعالى فانك بعد ما علمت ان مناط الحضور
والشخصية ليس مجرد الاحساس حتى لا يتشخص شي الا عند الحس مناطهما هو نحو الوجود الخاص وان
الوجود والتشخص شي واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالى يعلم الهويات
الخارجية بتشخصاتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا النحو

الاشراقی المتعلق بالمسموعات والمبصرات زاید علی مطلق العلم بها ولو علی وجه کلی کما فی العلم
لارسامی الکلی فهو والمسموعات سمع وشهود والمبصرات بصر فقد علم مما ذکرنا ان سمعه وبصره
لیسا بحیث یرجعان الی مطلق العلم بل لو قال قایل عکس ذلک فیما لکان اولی واقرب
الی الحق بان کما قال صاحب الاشراق علمه تعالی راجع الی بصره لا ان بصره یرجع الی علمه
اعلم ان حقیقة الابصار لیست کما هو المشهور وفهمه الجمهور لا بانطباع شبح المرئی
فی العضو الجلیدی وانفعاله عنه کما قال الطبیعیون ولا بخروج الشعاع علی هیئة مخروط بین
العین والمرئی سواء کان الشعاع جسما موجودا فی الخارج اولا کما اختاره اثر المقول من
ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقیاس الی الصورة المادیة تقع علی علم حضوری لتلک
الصورة المادیة اذ الکل باطل عندنا کما فصل فی مقامه بل حقیقة الابصار عندنا هی انشاء
النفس صورة مثالیة حاضرة عندنا فی عالم التمثیل مجردة عن المادة الطبیعیة ونسبة النفس
الیها نسبة الفاعل المنشی للفعل الی ذلک الفعل لا نسبة القابل المستکمل بکمال الی ذلک
الکمال وانما الحاجة فی الابصار الی وجود هذه الالة العضویة والی وجود الصورة الطبیعیة و
وضع مخصوص بینهما وعدم امر حاجز بینهما وغیر ذلک من الشرائط لیست لان مطلق الابصار
لا یتحقق الا بهذه الشرائط والا لما تحقق الابصار فی حالة النوم او نحوه بل تلک لاجل ان النفس
فی اوایل الفطرة ضعیفة الوجود غیر مستغنیة القوام فی وجودها عن مادة بدنیة وکذا فی ادراکها
فکان وجودها غیر وجود البدن وان افتقرت الیه فی الوجود فکذلک ادراکها البصری لیس بهذا
العضو وان افتقر الیه فی الابصار وکما ان لها ان یستغنی عن هذا البدن الطبیعی عند استکمالها
ضربا من الاستکمال فکذلک لها ایضا فی ان یدرک الاشیاء ادراکا جزئیا بصریا او نحوه ان
یستغنی عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد روضحنا هذه المسئلة حق ایضاحه کما سیجی ذکره
فی مباحث علم النفس بحیث لم یبق ریب لمن کان منصفا واقلب ذکی ان الابصار یتحقق بدون
الالة وانفعالاتها وبدون انفعال النفس ایضا لکون فاعلة للصور المبصرة لا قابلة لها

فاذا ثبت ذلک من ان النفس المجردة عن عالم الطبیعة یدرک الصور الجزئیة المبصرة ببصرها
الخاص الذی هو عینها فاعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا یوجب
تجسما ولا انفعالا وتغیرا وهو کمال وفقده نقص فالواجب جل ذکره اولی بذلک الکمال کما
علمت وکذا الکلام فی السمع فان الذی اشتهر بین الناس ان السمع انما یحصل بقرع او قلع
عنیفین ولا بد فیه من تموج الهواء الواصل الی عضو عصرو فی باطنه عصب مفروش یوثر فیه وصول
الهواء المتموج فینفعل منه النفس فتنتبه بالاصوات والحروف والکلمات ویدرکها لیس
کما قرروه واثبتوه وخالفهم فی ذلک طائفة من اکابر الحکماء القائلین بان للافلاک فی حرکاتها
اصوات لذیذة ونغمات شریفة وان فیثاغورس صاعد الیها بنفسه وسمع بلطیف ذهنه
نغماتها اللذیذة ثم دون بعد ذلک علم الموسیقی ومما ینبه ان مطلق السمع لا یفتقر فیه الی الة
طبیعیة او حرکة هوائیة ان الانسان ربما یسمع فی حالة النوم صوتا شدیدا کصوت الرعد ونحوه
ویوثر فیه تاثیرا عظیما لیس باقل من تاثیر الصوت الواقع فی الخارج وحالة النوم وحالة اتصال
النفس بعالم اخر وسینکشف لک فی مباحث الکلام حقیقة هذا المطلب انشاء الله

فی انه تعالی متکلم والمعارف التی منح لنا فی تحقیق الکلام والکتاب والفرق بینهما حسبما
افاده الله بالالهام وفیه فصول   فی تحصیل مفهوم المتکلم اعلم ان التکلم
صفة نفسیة موثرة لانه مشتق من الکلم وهو الجرح وفائدته الاعلام والاظهار فمن قال ان
الکلام صفة المتکلم اراد به المتکلمیة ومن قال انه قایم بالمتکلم اراد به قیام الفعل بالفاعل
لا قیام العرض بالموضوع ومن قال ان المتکلم من اوجد الکلام اراد من الکلام فی الشاهد
ما یقوم بنفس المتکلم بحرکة فاه لا بکونه وهو الهواء الخارج من جوف المتکلم من حیث هو متکلم
لا ما هو مباین له مباینة الکتاب للکاتب والنقش للنقاش والافیکون کتابة وتصویرا لا تکلما
ونقرا قال بعض العارفین اول کلام شق السماع الممکنات کلمة کن وهی کلمة وجودیة فاظهر العالم
الا الکلام بل العالم کله اقسام الکلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانیة والعشرین فی نفس الرحمن

وهو الفيض الوجود المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة والمكنات مراتب عينات ذلك
الفيض الوجودي والجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد
ولا تنفد والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد وصفاتها عوارضها
اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب والجمع قائمة بالنفس الرحمن الوجودي الذي سمي
في اصطلاحهم الذي سمي في اصطلاحهم بالحق مخلوق به كما ان الحروف والكلمات قائم بنفس
المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه في تحصيل الغرض
من الكلام اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات
وايجادها من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على امر والنهي والاخبار
والتمني والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام و
هذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى
فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اخر
واهم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم امره بكلمة كن لا غير وهي الكلمات
التامات والابنات العقليات التي لا تبيد ولا تنفد وسنقيم البرهان على وجودها في مستانف
القول انشاء وليس الغرض من انشائها منه تعالى سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف
الاكرم في كتاب اثولوجيا ان ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو نفس حقيقتها
فهو نفس كمالها وغايتها وفيه سر ما لوحناك اليه من قبل واوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود
اخر غيره الا انه ترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره
تعالى للملئكة السماوية والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا
من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات والنسك الالهية لغايات اخر
عقلية فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فائدة
انزال الكلام عليهم ويتعلق بذلك ملكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية من مربات

الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله اذا وصل اليهم اما بلا
واسطة او بواسطة امر اخر لا بواسطة الخلق فانهم يطيعون امر الله ولا يتمردون وفي قوله يفعلون
يفعلون ما يؤمرون حيث لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها
ما يكون لعين الكلام مقصود اخر ولكن قد يتخلف وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف و
التعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين
وهم الثقلان الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال الرسل وهما اعني الثقلين مخلوقان
في عالم الاحداث والتركيب وعالم الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد ففي هذا
القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من
واما الامر مع عدم الواسطة وبواسطة اخرى فلا سبيل الى الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو
الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والادنى
هو الامر التشريعي التدويني شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ان الانسان
الكامل لكونه خليفة الله مخلوق على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الاقسام
الثلثة من ضروب الكلام والمكالمة وذلك لكمال نشأته الجامعة لما في عالم الخلق والامر
ففيه الابداع والانشاء وفيه التكوين والتخليق وفيه التحريك للالة والتصريف بالارادة
فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه تعالى واستفادة
العلوم من لدن عليم حكيم واستماعه بسمعه القلبي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من
الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية وبذلك ايضا يصير متكلما بعد ان كان
مستمعا بالكلام الحقيقي اذ اخرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو
العقل البسيط الذي شأنه افاضة العلوم التفصيلية متى شاء من خزانة ذاته البسيط فهو
بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية فليس لكلامه هذا

مقصود ثان الاتصور الحقايق العينية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضماير
المكتوبة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات
بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة الارضية بتجرى حكم النفس
وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى والالات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت
سدنة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها لا يستطيع لها خلافا ولا
تمردا ولا عصيانا فاذا امرت العين بالانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان بالتكلم
تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت واذا امرت اليد للبطش بطشت فهكذا في ساير الاعضاء
والالات فتسخر الحواس والقوى والاعضاء يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام الفلكية و
العنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة وادناها طلبه لشيء او استدعائه
لفعل بواسطة لسان او جارحة فان المقصد ههنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة
او كتابة او نحو اخر من انحاء اعلام شيء اخر غير الكلام غير لازمه ولهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت
الوسائط العرضية ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب
بالامر للسمع والطاعة وكذا ما لم يقع في الوجود عن اوامر الله التي هي بالواسطة ليس بقادح
في كمال حكمته وقدرته فان الامر التشريعي التدويني من الاوامر الالهية امر بها عباده
على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى
ومما يؤيد ما ذكرنا انه قال من صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده
في سره بارتفاع الوسايط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين منه الفهم منك لا يتاخر
عنه فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس عنده علم الكلام الله عباده
فاذا كلمه بالحجاب الصوري مسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا
يصحبه ويتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى ضروب الكلام حيث قيد في القسم
الاخير الواسطة بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما امري بلا واسطة او بواسطة حجاب

معنوي او حجاب صوري فليدرك غوره وليذعن حسن طوره اول الضياء وللاشارة الى هذه
الضروب الثلثة وقع بين كلامه سبحانه حيث قال ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الضروري الذي يكون عين
الكلام مقصودا اصليا وغاية اولية والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب
معنوي ويكون المقصد شيئا اخر يكتفي في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم الغير المنفكة ففي
كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينيا او لازما والطاعة لازمة سواء كان
الاسماع نفس الطاعة او مستلزمها والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى
سماع الخلايق واذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل ويمكن فيه الانفكاك عن
الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه ذوق اهل الله
واياك ان تظن ان تلقي النبي صلعم كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك عن النبي صلعم
او تقول ان النبي صلعم كان مقلدا لجبرئيل ع كالامة للنبي هيهات اين هذا من ذاك هما وان
تشابها شانان كالامر والتقليد لا يكون علما اصلا وسماعا حقيقيا ابدا في الفرق بين الكلام
والكتاب والتكلم والكتابة قال بعض المحققين ان كلام الله غير كتابته والفرق بينهما بان
احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر والاخر
من عالم الخلق والاول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد
والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب واما عالم الخلق فمشتمل
على التكثر والتغير ومعروض للاضداد وما لقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول
ولاحد ان يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما
ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن
المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه
انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ انشاء في الهواء الخارج من

جوفه وباطنه بحسب استعداداته الباطني النفساني الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي
هيئات الاصوات والحروف والكلمات حينما تنفس وتنفس منه ذلك الهواء المسمى بالنفس ا
لانبساطي وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها كما ينشأ من غيب الحق الوجود
الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات صور الحقايق الامكانية لظهور الشئون الالهية
ومكتوبات الاسماء الحسنى والصفات العلى عن مجالي الماهيات وهياكل الممكنات ومظاهر
الهويات والوجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلوب ودرجات
الشدة والضعف الحاصل من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية
وغيب الغيوب وقد سبق في السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد
وانما غير الوجود الحق فاذا تقرر هذا فنقول صورة هذه الالفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة
الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان
فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس و
صحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه فلتلك النسبة اما على سبيل نسبة
الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وح يحتاج الى فاعل مباين
ومصور او ناقش مغاير اذ القابل شأنه القوة والاستعداد والتصحيح لا الفعل والايجاد و
الايجاب والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقبول فلا بد من مخرج اياه من
الى الفعل والفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما
وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في شأننا فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف
والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي بهذه لوحا بسيطا وهذه الحروف والالفاظ ارقاما كتابية
وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما اذا اضيفت اليه اضافة الفعل
الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه بالوجوب لا بالامكان وكان ماخوذا
بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وساير ما

يدخل في هيئة تلك الصور والهيئات فكان المجموع الماخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما لصدق
حده عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوير المعاني وترتيب الحروف والمباني
من غير حاجة الى فاعل او ناقش مباين الذات عنه فاذا اظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها
كلاما وكتابة باعتبارين وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين فقس الحال
فيما وراء ذلك المتنفس الهوائي سواء فوقه كالنفس والعقل والباري او تحته كالقرطاس
والخشب والتراب فالنفس المرتسم فيها الصور العقلية واللوح النفسانية لوح كتابي باحد
الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار الآخر لان لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي
يصورها بتلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه
الكلام وهكذا القياس في ساير المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام
كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ما ذكرته واعلم قدره فانه حري بذاك لانه من الواردات الكشفية
المحضة بدون هذه الاسفار وفيه فوايد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه يليق بان يصالح
فيه اهل المذاهب الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم
من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد علمت صدق التعريفين
عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى الباري
عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة
اخرى زادوا ان النسبة اليه تعالى غير باين النسبتين الا له الخلق والامر ومنها سر فناء العالم
الكوني وزواله ودثوره ومنها سر بعث الارواح وحشر الاجسام جميعا كما ستقف عليه في
مباحث المعاد انشاء الله في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب ولعلك قد تفطنت
مما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالما قوليا وكلاما الهيا وجليا وان
عالم الخلق بما فيه احرى بان يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا
اياه فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله مشتمل على الآيات كقوله تلك آيات الله

نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضا تلك ايات الكتاب المبين وان
الكلام اذا تشخص وتنزل صار كتابا كما ان الامر اذا نزل صار فعلا انما امره اذا اراد
شيئا ان يقول كن فيكون صحيفة وجود العالم العقلي الفعلي الخلقي هي كتاب الله عز وجل
واياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الوجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف
الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون هذه الايات ا
لبينات الخلقية انما اثبتت ووجدت في عالم الافاق في صحائف مواد الجسمانية
ليتبصر اولي الالباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبيه لمشاركاتها ومباينتها
ان يتعظوا بالايات الامرية العقلية الثابتة في عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس
الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الاخرة ويحشروا
الى الله مسترجعين راجعين اليه كما قال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا
بقيود البعد ومكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الايات الافاقية والانفسية
على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرف بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة
بعد ساعة فيتلو اية ويغيب عنه اخرى فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشئون والاحوال
وهو مثال من يقرا طومارا وينظر الى سطر عقيب سطر اخر لقصور نظره وقوة ادراكه عن الاحاطة
بالتمام دفعة واحدة وقال تعالى وذكرهم بايام الله ان في ذلك لايات الله فاذا قويت
بصيرته وتجلت عليه نور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فتحا ونظره عن مضيق
عالم الخلق والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور فيطالع دفعة على جميع ما في هذا الكتاب
الجامع للايات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوي عنده السجل الجامع للسطور والكلمات
واليه اشارة بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقوله والسماوات مطويات بيمينه
وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار الكمال ليس لهم نصيب في طي السماء با

لقياس اليهم وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشي كما قال الله تعالى لهم من
جهنم مهاد ومن فوقهم غواش في مبدء الكلام والكتاب وغايتهما واعلم ان للكلام
والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورة على صورة الرحمن
فلنعمد اليه اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله
وكتابه من حيث المبدء والغاية ومرقاة اليها فنقول ان الانسان حاول ان يتكلم بكلام او
يكتب بكتاب فمبدؤه هذه الارادة او الصورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال
والبساطة ثم ينشا من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب
المعنوي كنسبة الكرسي الى العرش وهو مستوى الرحمن ونسبة مظهريهما وهما القلب الصنوبري
الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك المكوكب الى العرش والكرسي
الحقيقيين لان هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني
الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وحار غريزي سماوي وذلك الاثر هو الصورة الخيالية
للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة في الخارج بواسطة الالات والاعصاب
والجوارح والاعضاء فتوجد صورة الصوت والحرف وصحيفة الهواء وصحيفة القرطاس وهذا
غاية نزوله من عرش القلب او ما هو اعلى منه الى البسيط الهوائي والارضي ثم يرتفع منه اثر الى
الصماخ وهو عضو غضروفي او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة العضلات
والاوتار والاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الروح النفساني
ومنه الى معدن التخيل ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل النظري وما بعده على الوجه الاشرف
فالاشرف والاعلى فالاعلى كما ان الاول على وجه احسن فالاحسن والادنى فالادنى فهذا الترتيب
الصعودي على عكس النزولي وكانهما قوسان بداية الاولى بعينها نهاية الثانية كما بدانا اول
خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدا كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة
الى هذا المقام لان ذلك من عجايب سر الادمي واعلم ان حقايق ايات الله ومبدا

حكمه وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته
على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول
الملئكة المدبرين ثم تنتسخ منها في الكتب والالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى
السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نحو ما يجب المصالح والاوقات وهذا كما ان
المتكلم يتفكر اولا ويخطر بباله ويحضر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهر ثم يخرجه من حد الضمير
الى الصدور والضماير المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة
حكم الله واظهار ما يكمن من علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته اذا خرجت من عالم الغيب
الى عالم الشهادة حتى تنزلت الى غاية النزول ونهاية تدبر الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض
والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها فعند ذلك اوان
الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه
وقوله ان كل من في السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم عدا وكلهم
اتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل الحواس
بل نقول النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال ان المتامل منه في خلق السموات
والارض ذو نظر الى هذا العالم وراء السماء والارض وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى لو غمض
بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الجايية
بين يدي حسه ثم يتادى من خياله صورة الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط
المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقايق الموجودات التي وجدت اولا في الحس ثم في الخيال وعالم
المثال وهلم الامر والعقل الفعال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخة تلك العوالم وهي مطابقة
للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي وهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود
الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فما في القلم سابق
على ما في اللوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في الصحيفة الاكوان المكتوبة بمداد المواد

الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي
وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي
ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فيرجع الامر الى ما كان
وهو قوله الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون وهذا ايضا من لطايف صنع الله وحكمته في
خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص
واحد دار على نفسه وكانه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تعالى وابتداء
بالعقل و بالعقل كما قال اولم يروا كيف يبدء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله
يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدء الخلق ثم الله ينشئ النشاة ان الله على
كل شيء قدير في فائدة انزال الكتب والرسل الى الخلق اعلم ان الله تعالى لما اراد
الابداع وحاول ان يخلق حقايق الانواع لظهور اسمائه وصفاته كان عنده علوم جمة من
غير مجال وكلمات كثيرة من غير الة لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف ولا اوراق
لانها قبل وجود الانفس والافاق مخاطب بخطاب كن يكمن في علمه ولم يكن في الوجود سواه
فاوجد فاول ما اوجد حروفا عقلية وكلمات ابداعية قائمة بذاتها من غير مادة وحركة بتاتا
واستعداد اتها وهي عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابة الكتب وتصوير الكلمات و
ترتيب الايات على لوح الاجرام والابعاد وتصوير البسايط المركبات بمداد المواد وهو
عالم القدر التفصيلي كما قال الله الذي خلق سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها
ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه الايات الكلامية والكيانية
والتدبر فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القران وبقوله اقرا باسم ربك الذي خلق وقوله اولم
ينظروا في ملكوت السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب
الذين يذكرون الله قياما وقعودا ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا وحيث كنا في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال خلق الانسان ضعيفا

فلم يكن يصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام
لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين
ان كل حرف من كلام الله في اللوح الاعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على
ان ينقلوه فما اطاقوه فتضرعنا اليه سبحانه احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا
ولا توئسنا عن روحك ورحمتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى
مرضاتك وجنانك فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة و
قدرته البالغة فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه وانموزجا وجيزا من معاني كلماته التامات
فقال في انفسكم افلا تبصرون والمراد منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس
كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون
مشتمل على ايات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من
بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم وارسل الينا رسولا كريما ونورا مبينا وقرانا حكيما
وصراطا مستقيما وتنزيل من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم و
وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين والقران النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات
النفس ووساوس ابليس اللعين   فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف القران
وانظر اولية الرحم باخرية الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان واعلم ان الباري
وحداني الذات في اول الاولين وخليفة الله فرداني الذات في اخر الاخرين كما بداكم
تعودون فالله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مراة الراي بها كل الاشياء ويتجلى
فيهما الحق بجميع الاسماء ويكشف بنور عينه المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم فاعرفه ايها السالك الى الله تعرف ربك قال تعالى من يطع الرسول
فقد اطاع الله وقال الرسول صلعم من راني فقد راى الحق فصح يا مسكين نسبتك اليه لانه
الاصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الاخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن من

صحت

صحت له نسبة التابعية كمراة وقعت في محاذاة مراة حاذت الشمس فيتحد معه في النور ومن لم
يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض
عن ذاته غبار التعلقات وصيقل مراة عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات ومات
نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقيا ببقائه من كان
لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى
الفصل بعد الوصل والتحصيل لكنه في حضرة الاحدية واستقراره في حد المشترك الجامع بين
الحق والخلقية بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واستجيب دعوته واكرم بكرامة التكوين و
تكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله بواسطة الملك على قلب النبي صلعم وفواده
ثم الى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القران الذي بين ظهرانينا
كلام الله وكتابه جميعا دون ساير الكتب السماوية النازلة على ساير المرسلين صلوات الله
عليهم فانها ليست بكلام بل كتب يدرسون ويكتبون بايديهم وان كان كل كلاما وجه كما مر
لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول هذه المنزل من الكلام على نبينا وعلى
اله السلام قران وفرقان جميعا وساير الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين
كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني فهذا منزل بما هو كلام الحق نور من انوار الله
المعنوية النازلة من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تعالى
ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله نزل عليك بالحق وقوله بالحق انزلناه
وبالحق نزل وهو بما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام وفيها ايات احكام نازلة من
السماء نحوما على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم مكتوبة في صحائفهم
والواحهم بحيث يقراها كل مسلم قارئ ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق ويهتدون
وبما فيه يعملون ويتساوى في هداها الانبياء والامم كما في قوله تعالى وانزل التوراة من

فَبُل هدی للناس وقوله وعندهم التورية فيها حكم الله واما القران العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم
الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله تعالى وعلمك
ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه كرائم اخلاق الله تخلق بها رسول الله صلعم لقوله
انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القران كما روى هذا فاذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية
النزول كما سيجي بيانه مفصلا في مسايل النبوات ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو
ان الروح الانسانى اذا تجرد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجر
الى ربه لمشاهدة اياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصى واللذات والشهوات والوساوس
العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تاكد
وتجوهر كان جوهرا قدسيا سمى عند الحكماء فى لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفى لسان الشريعة
النبوية بالروح القدسى وبهذا النور الشديد العقلى يتلالا فيه اسرار ما فى الارض والسماء وتترائ
منه حقايق الاشياء كما تراى بالنور الحسى البصرى الاشباح المثالية فى قوة البصر اذا لم يمنعها
حجاب والحجاب ههنا هو اثار الطبيعة وشواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح
بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرء عليها ظلمة تفسدها كالكفر او حجاب
يحجبها كالمعصية وما يجرى مجراها كما فى قوله طبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله بل ران على
قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعى الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال
بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وتولت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم
الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت
ورأى عجايب اياته الكبرى كما قال سبحانه لقد راى من اياته الكبرى ثم ان هذا الروح اذا كانت
قدسية الشديد القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان عن شان
ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فيضبط الطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها فى حد المشترك
بين الملك والملكوت لا كالارواح الضعيفة التى اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب

الاخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الاخر فاذا توجهت هذه الروح القدسية
التى لا يشغلها شان عن شان ولا يصرفها نشاة عن نشاة وتلقت المعارف الالهية بلا تعلم بشرى
بل من الله يتعدى تاثيرها الى قواها ويتمثل لروحه البشرى صورة ما شاهدها بروحه القدسى ويبرز
منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة
فيرى ببصره شخصا محسوسا فى غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما فى غاية الجودة والفصاحة
فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحى الالهى والكلام هو كلام الله وبيده
لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه او فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود
لها فى خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له فى اسرار الوحى والكتاب
كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال
والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللايق وتفسيره الموافق مما سيجى موضع ذكره فى باب
النبوات ولكن نزيدك لمعة اخرى عليك وان تعلم يا حبيبى ان
للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى ما دونها اضافة النفس الى البدن
لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذى لا يبقى زمانين كما علمت فى مباحث الطبيعة بل كل بدن
يضاف اليه شى من الذوات الملكية فانما هو كالمحشور فى النشاة الاخرة اما ذواتها الحقيقية
فانما هى امرية قضائية قولية واما ذواتها فانما هى خلقية قدرية فمنها الملائكة اللوحية واعظمهم
اسرافيل صاحب الصور الشاخص وسياتى الاشارة الى حقيقة صورة فى مباحث المعاد وحشر
الاجساد فهذه الملائكة اللوحية ياخذون الكلام الالهى والعلوم اللدنية من الملائكة القلمية و
يرسمونها فى صحايف الالواح القدرية الكتابية وانما كان يلاقى النبى فى معراجه الصف الاول
من الملائكة ويشاهد روح القدس فى اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحى الربانى
كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقايق بالمكالمة الحقيقية وهى الافاضة والاستفاضة فى مقام
قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحى والالهام وهو

الكلام الحقيقي كما مر ذلك اذا عاشر النبي الملائكة الاعلون لسمع صريف اقلامهم والقا كلام
كلام الله النازل في محال معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي
عن نفسه كما روي ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه اقلام الملائكة ثم اذا
نزل ساحة الملكوت السماوي تمثل لها صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم
الارواح القدرية ثم يتعدى منه الاثر الى الطوح يقع للحواس شبه دهش ونوم لما غلبت من ان
الروح القدسية لضبطها الجانبين يستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الاغراض بل في سبيل سلوك
الرب سبحانه فهي شايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم واخاطبه الله خطابا من غير حجاب
خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه نقش
الملكوت وصورت الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحي وحاملها الى الحس الباطن فينجذ
قوة الحس الظاهر الى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لا كصورة الاحلام
والخيلات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورة محسوسة بحسب ما يحتملها فيرى
ملكا من الملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقا
مقدرا فيرى على صورته الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعدما كان وحيا معقولا او يرى
لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف
الالهية ويشاهد ببصره العقلي ايات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من
الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسبه
ثم ينحدر الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع اصواتا وحروفا منظومة يختص
هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره
من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه يتادى من عنده وباطن سره الى
مشاعره وهذه التادية من قبيل الانتقال والحركة للملك الوحي من موطنه ومقامه اذ كل له مقام
معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث النفس النبي ص من نشاة الغيب

الى نشاة الظهور ولهذا كان يعرض له شبه الدهش والغشي ثم يسمع ويرى ثم يقع منه الانباء
والاخبار فهذا المعنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين واعلم مما ذكرناه ما
قيل ان الروح القدسية يخاطب الملائكة في يقظة والروح النبوية يعاشرهم في النوم ولكن
يجب ان يعلم الفرق بين النوم الاعتيادي ونوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يقظتهما
فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال ص تنام عيني ولا ينام قلبي وقال علي ع الناس نيام فاذا
ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرناه تستطيع ان تؤمن بان كلما كان يراه ويشاهده الروح النبوي
في عالم الغيب ليس خارجا من جنس الكلام والمتكلم والكتابة والكاتب فهذا امر مضبوط
واجب الوقوع وليس بالاتفاقي فتدبر ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القران ذكر تنزيل
الكتاب والايات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما في قوله في سورة ال
عمران ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء
لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات وقوله فيها تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين
ولله ما في السموات والارض واليه ترجع الامور وقوله فيها ان في خلق السموات والارض
يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تاتيهم من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين
وقوله في هود كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله كل في كتاب مبين
وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وقوله في الرعد تلك ايات الله والذي
انزل اليك الكتاب من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السموات
بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل
الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله في ابراهيم الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس
من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما
في الارض وقوله في يونس الر تلك ايات الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذي

خلق السموات والارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر وقال ان فی اختلاف
اللیل والنهار وما خلق الله فی السموات والارض لایات لقوم یتقون وقوله فی سورة یوسف
وکاین من ایة فی السموات والارض یمرون علیها وهم عنها معرضون وقوله ما انزلنا علیک القرآن
لتشقی الا تذکرة لمن یخشی تنزیلا ممن خلق الارض والسموات العلی وقوله حم عسق کذلک یوحی الیک
والی الذین من قبلک الله العزیز الحکیم له ما فی السموات وما فی الارض وهو العلی العظیم و
قوله فی الزخرف حم والکتاب المبین انا جعلناه قرانا عربیا لعلکم تعقلون وانه فی ام الکتاب
لدینا لعلی حکیم الی قوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض لیقولن خلقهن العزیز الحکیم
وقوله فی الدخان حم والکتاب المبین انا انزلناه فی لیلة مبارکة انا کنا منذرین الی قوله رب
السموات والارض وما بینهما ان کنتم موقنین وقوله فی الجاثیة تنزیل الکتاب من الله العزیز
الحکیم ان فی خلق السموات والارض لایات للمؤمنین وفی خلقکم وما یبث من دابة ایات
لقوم یوقنون واختلاف اللیل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحیا به الارض
بعد موتها وتصریف الریاح لایات لقوم یعقلون تلک ایات الله نتلوها علیک بالحق
الی قوله فبشره بعذاب الیم وقوله وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منه ان فی ذلک
لایات لقوم یتفکرون وهذا التسخیر تسخیر ذاتی انما وقع للانسان الکامل عند اتصاله بعالم الامر
المحیط بالکل وقوله فی الاحقاف تنزیل الکتاب من الله العزیز الحکیم ما خلقنا السموات والارض
وما بینهما الا بالحق واجل مسمی وقوله فی الجمعة یسبح لله ما فی السموات وما فی الارض الملک القدوس
العزیز الحکیم هو الذی بعث فی الامیین رسولا الی قوله لفی ضلال مبین الی غیر ذلک من مواضع
القرآن والسر فی ذلک ان القرآن والایات المنزلة هی بعینها ایات کلامیة عقلیة بمقام
وکتب لوحیة فی مقام واکوان خلقیة فی مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسیة او نقوش
مکتوبة مبصرة فی المصاحف بهذه الابصار الحسیة فالحقیقة واحدة والمجالی متعددة والمشاهد
مختلفة والمواطن کثیرة   فی کشف النقاب عن وجه الکتاب ورفع الحجاب عن سر

الکلام ووجه لاولی الالباب اعلم ایها المسکین ان هذا القرآن انزل من الحق الی الخلق
مع الف حجاب لاجل ضعفاء العیون القلبیة واخافیش الابصار البصائر فلو فرض ان
باء بسم الله مع عظمته التی کانت له فی اللوح نزل الی العرش لذاب واضمحل الکرسی فکیف
الی السماء الدنیا وفی قوله لو انزلنا هذا القرآن لرایته خاشعا متصدعا من خشیة الله اشارة
الی هذا المعنی قال بعض ائمة الکشف الروحی فی هذا المعنی کل حرف فی اللوح اعظم من جبل
قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار الیه بقوله انه لقرآن کریم فی لوح محفوظ وهذا القاف رمز
الی قوله ق والقرآن المجید فان القرآن وان کان حقیقة واحدة لکنها   مراتب ذو
مواطن کثیرة فی النزول واسامیه بحسبها مختلفة وله بحسب کل موطن ومقام اسم خاص ففی
موطن یسمی بالمجید بل هو قرآن مجید وفی مقام اسمه عزیز وفی اخر علی حکیم وانه فی ام الکتاب لدینا
لعلی حکیم وفی اخر کریم انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون وفی اخر مبین ولا
رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین وفی اخر حکیم یس والقرآن الحکیم وله الف من الاسامی
لا یمکن سماعها بالاذان الظاهرة ولو کنت ذا سمع باطنی فی عالم العشق الحقیقی والجذبة الباطنیة
والمحبة الالهیة لکنت ممن یسمع اسمائه ویشاهد اطواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات
وتباین صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظیمة لمعرفة بطون القرآن وانوار جماله واضواء
ایاته واسرار کلماته ولتعلم اسماء الله الحسنی وصفاته العلیا لما مرت الاشارة الیه من ان
الکتاب الفعلی الکونی بازاء الکلام القولی العقلی وهو بازاء الاسماء والصفات الالهیة
لکن هناک علی الوحدة والاجمال وههنا علی وجه الکثرة کما قال کذلک نفصل الایات لقوم
یعقلون وقوله کتاب احکمت ایاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر وکما ان صور الکاینات
من الارض والسموات وما بینهما وهی عالم الخلق تفصیل لما فی عالم العقل وهو عالم الامر
فکذلک جمیع ما فی العالمین الامر والخلق کتاب تفصیلی لما فی العالم الالهی من الاسماء والصفات
قال الله تعالی ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها وذروا الذین یلحدون فی اسمائه ففی هذه الایة

اوجب الله تعالى على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الافاق والانفس
لان علم الاسماء وهي ارباب صور الانواع والدعوة لا يحصل الا بالتدبر في المصنوعات و
التامل في المربوبات من كلما في الارض والسموات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر
فيها وفي احوالها في كثير من الايات وسبيل هذا الباب من المعرفة مما سلكه العرفاء المحققون
والعلماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور اسماء الله تعالى وظلال
ومثل لها ومظاهر ومجالي لما في العالم الالهي والصنع الربوبي وذلك لان كلما يوجد في عالم
من العوالم ففي العالم الاعلى الالهي الاسمائي يوجد منه ما هو اعلى واشرف واعلى وجه البسط
واقدس وما عند الله خير وابقى   في تحقيق كلام امير المومنين وامام الموحدين علي عليه السلم
كما ورد جميع القران في باء بسم الله وانا النقطة تحت الباء اعلم هداك الله يا حبيبي ان من
جملة المقامات التي حصلت للسالكين السائرين الى الله تعالى وملكوته بعد تمام العبودية والتقين انهم
يرون العيانية كل القران بل جميع الصحف المنزلة في نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع
الموجودات في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان حكمي ان
البسيط الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في ميمر العاشر من كتابه المعروف
باثولوجيا الواحد المحض علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء
بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك في هذا المعنى مثالا من
المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت لله ما في السموات وما في الارض وقد جمعت جميع
الموجودات في كلمة واحدة واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم
قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان نسخة عالم المعاني والتفاوت بين اقسامها
وافرادها لا يقاس بنسخة عالم الالفاظ والتفاوت فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود
المجازي الحسي الى ان يتحقق بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السبحاني حتى شاهد معنى
والله بكل شيء محيطا ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه فيشاهد وجوده تحت نقطة باء

البسيطة لمسبب الاسباب ويعاين عنه ذلك تلك الباء التي في بسم الله حينما له تجلت عظمتها
وجلاله قدرها ورفعة سر معناها هيهات نحن وامثالنا لا نشاهد من القران الا سواد كونها في عالم
الظلمة وما حدث فيه من مد هذا المداد اعني مادة الابعاد والاجساد وهيولى الاضداد والاعداد
والمدرك لا يدرك شيئا الا في قوة ادراكه وقوة ادراكه دائما تكون من جنس مدركاته بل هي
عينها كما ذهبنا اليه فالحس لا ينال الا المحسوس ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا
يدرك النور الا بالنور فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن بسواد هذه العين لا نشاهد الا سواد
ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي والقرية الظالم اهلها
مهاجرا الى الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلوب وادركنا الموت عن هذه النشاة
والاطوار التي بعضها صورية حسية او خيالية او وهمية او عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا وجودنا
في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا وخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء و
من الموت الى الحيوة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القران سواد اصلا
الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة واليقين المحض الذي لا يعتريه تحقيقا
لقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله اتيناه من لدنا علما وعنده ذلك
نقرء الايات من نسخة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب وهو امير
المومنين علي عليه السلام لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ولما نطق بما نطق من قوله انا النقطة
تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا العلوم جمة وجدت حملة لعل الكلام في
الكلام قد خرج عن طور الاوهام وتعدى عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن مثل سائر ان الكلام
يجر الكلام ولعذري في ذلك ان عشق الحبيب يجرني على عد اوصاف كماله ونعوت جماله
وعد نعماته في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وسائر افعاله كما نحن بصدده
ان شاء الله ولنرجع الى ما كنا فيه   في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق هذا
ايضا علم ذوقي لا يذعنه الا صاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق بين صورة محسوسة يكون مبدئها

من خارج الحس وبين صورة محسوسة تكون مبدأها من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس بعين الحس محسوسا بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه مما اتفقت روايته من هذه الامة ان رسول الله صلعم خرج يوما بيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فسئل اصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة و اسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول ما خلقه الله الى يوم القيامة وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث فمن ههنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الانبياء يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في ذينك الكتابين لم يقدر عليها ولا يمكن ايضا اذا قام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر الجامعة الموجودة عند ائمة الطاهرين من اهل البيت سلام عليهم اجمعين قد ورثه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي عم وذلك لان فيه حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكلما يحتاج اليه الانسان حتى ارش في الخدش ومما حكى الصافي هذا الباب عن بعض البلد من اهل الحاج انه لقي رجلا يطوف طواف الوداع فاذن ذلك الرجل يا حاج هذا الابله هل اخذت براتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك قال نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها واوقف الناس عليها وكان من آية ذلك الكتاب انه يقرأ في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه آية من عند الله والحكايات

والآثار كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه انفا من ان الاولى مما برز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال اولا ثم بعين الحس ثانيا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك من حيث انها تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من افراد الانسان واهل الحجاب قلت لعل حصولها الغيرة بحسب التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم وسراية حالته منه اليهم لاسباب خفية لا يطلع على تفاصيلها ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الاثناء في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجية ورجوعها الى عالم الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب

في تحقيق قول النبي صلعم ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ظهر وبطن ولبطنه بطن الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهره فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش المحسوس واما باطنه فهو ما يدركه الحس الباطن ويستثبته القراء والمجودون في خزانة مدركاتهم ومخزوناتهم كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع غواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخراويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما ما يدركه الانسان المتمكن من تصور المعاني مجردة وحقائقها منفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية مأخوذا كل منها من المبادي العقلية من حيث يشترك فيه الكثرة و يجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الآحاد بل الاضداد لا كما لها في عالم المواد والاجساد ومثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني ما لم

يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب القبر البدن وحراسة الدنس
من شان المغمور في المادة ان يكون عاقلا لشئ كما ليس من المغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا
على انك قد علمت ان مرتبة من الادراك سواد كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لابد له
ضرب من التجرد وان مدارك المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا
وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول الى درك حقايق الاشيا
والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء
من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة مدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم التخيل والتمثل الجزئي
وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من خير عالم الامر وتارة ياخذ المعارف
الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس فان تصرف الحس وما يجري مجراه لما كان فيما هو
من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون
فوق الخلق والامر جميعا فهو محجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدرك النور الحق الا بنور الحق
ولا ينال الا بقوة من له الامر والخلق كما ورد عن ابي عبد الله ع قال قال امير المومنين عليه
السلام اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف الحديث ولله الآية
على تفاوت المقامات قال تعالى في صفة القران انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه
الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته اولها
واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزيل الى هذا العالم من رب ولا شك ان كلام الله من
حيث هو كلامه تعالى قبل النزول الى عالم الامر وهو اللوح المحفوظ وقبل النزول الى عالم السماء
الدنيا وهو لوح المحو والاثبات ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهي ومرتبة
رفيعة لا يعلم الا الله ولا يدرك احد من الانبياء الا في مقام الاحدية عند السلامة عن القيود
الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن النشاة وتجاوزه عن العالمين الخلق والامر وبلوغه
قاب قوسين او ادنى كما اخبر خير الانبياء وافضل البشر ع عن حالها مع الله وقت لا يسعني فيه ملك

مقرب ولا نبي مرسل والاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون وقوله لا
يعلم الغيب الا الله وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان
من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله والاشارة الى مقام القلب المعنوي والحس الباطني
وقع قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار
الجاحدين لو كنا نعقل او نسمع ما كنا في اصحاب السعير والاشارة الى الحس الظاهر من منازل
القران قوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله والاشارة الى تفاوت مقامات العلماء في درجات
علمهم قال تعالى نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم
وقوله في حق الملائكة وما منا الا له مقام معلوم وبالجملة ان للقران درجات
ومنازل كما للانسان وادنى مراتب القران وهو ما في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان
وهو ما في الاهاب والبشرة وللقران في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا
بشرط طهارتهم عن حدثهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم والقشر من الانسان لا يدرك
الا القشر من القران والانسان القشري من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية و
النكات البيانية والاحكام العلمية والسياسات الشرعية واما روح القران وسره فلا يدركه
الا اولوا الالباب وذووا البصاير اذ حقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان
الى مرتبة يسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علما لان العلم والحكمة من صفات
الكمالية فالعلم والحكمة من اسماء الله الحسنى ولا بد فمن له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة
الله اياه ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الآية ذلك فضل الله
يوتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا وقال ومن يوت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون
معرفة لب الكتاب مختصة باهل الله من ذوي البصاير والالباب اعلموا ايها الاخوان السالكين
المعتنين بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين ان فهم غرايبه ورموزه وعجايبه مما يتيسر لاحد

من الناس وان كان من الاكياس الالمن دارس علم اليقين وعلم في مدارس ال ياسين وكتب اهل
التقديس واهل الذكر الحكيم وقرئت الايات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل الكريم الذى
هو الامام الحسين علي م وكان معلمه وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وبمود
بما ادبنى ربى فاحسن تاديبى وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكيم هو
ربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم فالله سبحانه معلمه لا بسبب اخر من الاسباب
كفكر او تقليد او قياس او رواية او سماع بل بان تلقى القران من لدن عليم حكيم او يسمع
بسماع باطنى في عالم الغيب من عندى مطاع ثم امين رمز قرآنى وتلويح كلامى ان اول ما ينكشف
لا اولاد روح القدس في كتب التقديس ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطه
ويس والقران الحكيم ومعنى ص والقران ذى الذكر وق والقران المجيد ون والقلم وما
يسطرون ومعنى حروف الجمل وهى حروف المقطعة القرانية والكلمات التامات المفردة
وما بعدها الكلمات المركبة الفرقانية فان العنايات الربانية لما تعلقت بتربية اطفال
الارواح العالية افادلهم رزقهم من البان فروع الملكوت والجنان واذاق لهم من
لطايف الرحمة والرضوان اغذية لطيفة روحانية في كسوت الحروف المفردة على طريق
الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار ومن لم يكن لهم اهلية الوصول
الى عالم الاسرار ومعدن الانوار فكتب الله اولا في الالواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات
مفردة لعلهم يذكرون ويضايع ما انهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم
يرتقون وبابات يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كنا حروفا عاليات نزلنا في سطور ساقلات
وهذه الحروف المقطعة تسمى في عالم السر الخفى بالحروف المجملة وحروف الجمل وفى ذلك العالم
يصير الحروف المتصلة ويصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز ليميز الله الخبيث
من الطيب ويوم الجمع ايضا بوجه لقول ذلك يوم الفصل يصير المنفصلات مجملة متصلة لانه
في يوم الفصل والتميز ليميز الله الخبيث من الطيب ويوم الجمع ايضا بوجه لقول ذلك يوم

الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية
والجمعية الصورية لا اتصالية بدون الحروف المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلة والحروف الواحد
بالمعنى حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف
المقطعة وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم في صدور مشرحة لاولى الالباب كما اشار اليه بقوله
ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا مقام القوم واشار الى مقام قوم اخرين بقوله قد فصلنا
الايات لقوم وقوله كتاب فصلت اياته فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما
يرتسم في لوح القارى المهتدى حروف التهجى ليستعد بذلك لتلاوة ايات المكنونة في الصحيفة
القدسية ويطيع الله في امره اقرا باسم ربك الذى خلق وقوله اقرؤا ما تيسر من القران وعند
ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القراءة ولقد يسرنا القران للذكر فهل من مدكر وح يعنى
ذالمحافظة للقران والمداومة على تلاوة اياته يحفظ الله قلبه عن وساوس الشيطان
كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك ملكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين
وسماء مزينة بزينة الكواكب ايات الكتاب التى بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط
الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظنا من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع
فاتبعه شهاب مبين وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الاخرة ولم يقم بعد
عن قرب هذه النشأة لم يطلع على معانى الكلام ورموز ايات القران وحروفه وكلماته ولم يحد
معه حروفه المقطعة ولم يتجل له وجه قايله ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه يا مغرور وقم من مرقد
يا محكور حتى تسافر معك في سبيل مهاجرا الى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع اياته
الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة وذر الذين اتخذوا دينهم هزوا واشتغلوا بدينا لهم
لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من
كتابه ووبخهم بقوله ما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون قولا حديثا وشكى الى الله ورسوله عنهم
بقوله يا رب ان قومى اتخذوا هذا القران مهجورا رب رجل اديب اريب عاقل فصيح عارف

بعلم النحو واللغة والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والالزام من علم الكلام
لم يسمع حرفا من حروف القران ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم
يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكب عليه الجهو عما يفيده
علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع
عنك لباس اهل الجاهلية والطلق عن قيودك الرسمية ورسومك العادية لترى عجايب قدرة
الله وعظمته في انزال القران وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزاين السموات
والارض بمفاتيح علم الغيب المبرا عن وصمة الشك والريب فان ادرك الموت في الخروج
عن بيت نشاتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشاة الاخرة فقد وقع اجرك على الله بل الله
مولاك وهو اجرك وجزاك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت
فقد وقع اجره على الله   في نعت القران مبان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر ان
القران اذا انكشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل
عليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة واسقام الجهالات
المهلكة وعن رسول الله صلعم ان القران هو الدواء وان القران غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه
والقران هو حبل الله المتين النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات واغلال
الاثقال والاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج والذهب
والفضة والخيل وطول الامال وهو مع عظم قدره وماواه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس
الحروف والاصوات واكتسى كسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة
على خلقه وتانيا لهم وتقربا الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم والا فالله
ورب الارباب ففي كل حرف من حروفه الف رمز واشارة وغنج ودلال وجذب لقلوب
العشاق المشتاقين الى روح الوصال فوقع النداء من عالم الاسماء لتخليص الاسراء
من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المومنين فضبطت شبكة الحروف

والاصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السماوات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك بتتبع
الخلايق ومنشيها ومعيدها ومبديها وانما الغرض الاصلي اصطياد نوع خاص من الطيور
السماوية طيور نفس الادميين وهي المسماة بالحمامة المطوقة برزق مخصوص من اغذيتك
بتفهيم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض دون غيره سواء كان عليهم
وانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذي هو
قوة القلوب وغذاء الارواح فالجموا عما يطيق خوض غمرته فالجموا بلجام وقيل لهم اسكتوا فما
لهذه خلقتم لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ماللصبيان وملاحظة حقايق الالوان وامامن
امتلات مشكوة قلبه نارا مقتبسا من نور القران فادرك اسرار الامور والايات كما
هي فقيل لهم نادوا بابا رب الله ورسوله فاستكوا فيه وسيرا ضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس
لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاككم وانزلوا الى السماء الدنيا من سمو علوكم ليتاتى
لكم ضعفاء الابصار وتقتبسوا من لقاء انواركم المشرقة من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم وكونوا
كما قيل شربنا واهرقنا على الارض فضلة وللارض من كاس الكرام نصيب ولذلك يوجد في
القران ما فيه صلاح كل وما رزق من الارزاق المعنوية والصورية الا ويوجد في الكتاب
فهم منه لا بهيمة متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقايق
الحكم وطرايف النعم التي منها غذاء للارواح والقلوب فكذلك يوجد فيه علوم الجزئية والاغذية
والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها
مما ينتفع به المتوسطون في المنازل والعوام ففيه الاغذية المعنوية والصورية معا والاقسام الاخروية
والدنيوية جميعا فما من شي الا وفيه تبيانه وما كان من باطنك طريق الى ملكوت القران و
باطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شي   اعلم ان خطابات القران كقوله يا ايها الانسان
يا ايها الذين امنوا مما يختص باحباء الله المتالهين واوليائه المقربين لا المبعدين المكورين و
الجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من رزق معاني هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ

والمبانى لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون
لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر واخره وانت ايضا يا
حبيبى لو لم تكن مما قضى الله فيك خيرا ولم تكن اهلا لذلك تحت ما يسر لك هذا الامر العسر لما وقع
منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من الجاحدين واذا كنت اهلا له
وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا مئوف بافة عصبية فاذا فتحت عينك
ابصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قايد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى فى المشى يحتاج
الى قايد ولكن ليس كلما يدرك قايد او يفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجرى فى الامور
الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حد ما اذا ضاق الطريق وصار احد
من السيف وادق من الشعر قدر الطاير على ان يطير عليه ولم يقدر على ان وراه
اعمى وكذا اذا دق المحال ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر
بصفة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يسحب وراه اخر فلو فرض القايد كالطير فى طيرانه
اوج عالم الملكوت وسماء الجبروت او كالسباح الماهر فى سباحة الجبر الحقايق والمعانى فلا
يمكن للاعمى التقليد ذلك القايد فى الطيران ولا للزمن المقعد عن اصل السير تقليد هذا فى سير
البحر فهذه العلوم التى يشمل عليها كلام الله وكتابه ونسبة التدبر فيها على الحقيقة الى ما يدركه
جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشى على وجه الارض يمكن ان يعلم واما المشى على الماء
فضلا عن الطيران على الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعليم بل ينال بقوة اليقين ولذلك
لما قال للنبى ان عيسى ع انه يمشى على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء فلاهل القرآن
وهم اهل الله خاصة اعين يبصرون بها ايات الله ولهم اذان يسمعون بها
كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمه وشريعته وايد يبطشون بها مواخذ كرمه ورحمته وارجل
يمشون بها فى دار كرامته ومنزل جوده ورافته فى الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها و
اثباتها وقد ذكر الشيخ المحقق محيى الدين الاعرابى فى باب السادس عشر وثمانية من كتابه المسمى

بالفتو

بالفتوحات المكية انه قال ص حكاية عن نفسه على طريق التمدح انه قال اسرى بى حتى ظهرت لمستوى
اسمع فيه الاقلام وهو قوله لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير والضمير فى انه هو
يعود على ص فانه اسرى به فراى الايات وسمع الاقلام فكان يرى الايات
ويسمع منها ما حفظ السماع وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت قيل انه
يلقى من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بشخصه من حيث هو راه ولكن وصل اليه من حيث هو سمع
الى استماع اصوات الاقلام وهى تجرى بما تحدث اليه فى العالم من الاحكام وهذه الاقلام
رتبتها دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذى كتبه القلم الاعلى فى اللوح المحفوظ
لا يتبدل وسمى اللوح بالمحفوظ لان المكتوب فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام
التى رتبتها دون رتبة القلم الاعلى يكتب فى الالواح المحو والاثبات وهو قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل صلوات الله
عليهم اجمعين ولهذا دخل فى الشرايع النسخ ويدخل فى الشرع الواحد النسخ فى الاحكام و
هو عبارة عن انتهاء مدة الحكم وقال ايضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل
مسمى ومن هذه الالواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد فى قبض نسمة المومن بالموت
وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التى كنى عنها بالتردد الالهى يكون سريانها فى التردد
الكونى فى الامور ثم قال وهذه الاقلام هذه مرتبتها والملك الموكل ملك كريم على الله هو
الذى يمحو على حسب ما يامره به الحق تعالى والاملاء على ذلك الملك والاقلام من الصفة
الالهية التى كنى عنها بالوحى المنزل على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امران
فى العالم فلا جاز احد فى امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا كما ان هذا التردد
الذى يجده الناس فى نفوسهم حتم مقضى وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقايق ثم قال
فقد انباك بمكانة هذه الاقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله ص من العلم الالهى
ومن بعدها اى حقيقة الهية مستندها وما اثرها فى العالم العلوى من الافلاك والكواكب و

الافلاک وما اثرها فی العناصر والمولدات وهو کشف عجیب یحوی علی اسرار غریبة وعن
احکام هذه الاقدام بکون جمیع التاثیرات فی العالم ابدا ولابد لها ان یکتب وتثبت انتشار
الکواکب والخلال لاجرام الفلکیة وخراب هذه الدار الدنیاویة وانتقال العمارة فی
حق السعداء الی الجنات العلی التی ارضها سطح الفلک الثامن وجهنم من معقره الی اسفل
سافلین وهی دار الاشقیاء، واما القلم الاعلی فاثبت فی اللوح المحفوظ کل یجری من هذه
الاقدام من محو واثبات ففی اللوح المحفوظ اثبات المحو فی هذه الالواح واثبات الاثبات
ومحو الاثبات عند وقوع الحکم وانشاء امر اخر فهو مقدس عن المحو فانه بعد القلم الالهی اختلاف
الامور وعواقبها مفصلة مسطرة کل ذلک علی الوجه الثابت وذلک تقدیر العزیز العلیم
وللقلوب الاولیاء من طریق الکشف الالهی الحقیقی فی التمثل فی هذه الاقلام کشف
کما مثلت الجنة لرسول الله صلعم فی عرض الحائط انتهی کلامه وانما اقتصرنا علی نقل کلامه فی هذا الکتاب
لانه کلام محقق عند ذوی البصیرة ولم العرض لشرح معانیه وحل رموزه وتطبیق مقاصده
علی اسلوب البرهان لان المذکورة فی مواضع متفرقة من هذا الکتاب یکفی لمن تدبر فیها
فی ذلک سیما المذکور فی مباحث علمه تعالی بالاشیاء اجمالا وتفصیلا فی ذکر القاب
القران ونعوته لما علمت الفرق بین کلام الله وکتابه وهو بوجه کالفرق بین الامر والفعل
زمانی متجدد و بری عن التغیر والتجدد وکذا علمت الفرق بین کون الشیء
قرانا وفرقانا وان احدهما بسیط والاخر مرکب فقد حصل بهنا اربعة الالقاب الکلام
والکتاب والقران والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلی ینکشف
به احوال المبدء والمعاد ویتراءی منه حقائق الاشیاء ویهتدی به فی ظلمات بر الاجسام و
بحر النفوس ویظهر به للسالکین الی دار الاخرة طریق الجنة وطریق النار قال تعالی قد جاءکم
من الله نور وکتاب مبین یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ویخرجهم من الظلمات
الی النور باذنه ویهدیهم الی صراط مستقیم فقوله نور اشارة الی مرتبة العقل القرانی البسیط المسمی

بالقلم

بالقلم الالهی وقوله اشارة الی مرتبة القلم التفصیلی المثبت فی اللوح المحفوظ وللاشارة الی هاتین
المرتبتین قوله تعالی وفصل الخطاب للقران والتفصیل للکتاب وقال افمن کان میتا
فاحییناه وجعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها ومن اسمائه
الحکمة وهی افضل علم باحکم معلوم فالحکم بالحقیقة الا الله ولهذا قیل انها موهبة ربانیة لا تحصل
بسعی واکتساب ولا یوصف الا المتجردون عن جلباب البشریة والمنسلخون عن لباس
هذا الوجود الکونی بالزهد الحقیقی والفناء عن شوائب الخلیقة کما قال ذلک فضل الله
یؤتیه من یشاء من عباده والله ذو الفضل العظیم وبعد قوله ویعلمه الکتاب والحکمة
ومن اسمائه الخیر قال ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا ومن اسمائه الروح قوله تعالی
یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق ومنه الحق لانه ثابت لا
یتغیر ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق مطابق للواقع لا یعتریه شک ولا ریب قوله
ویری الذین اوتوا العلم الذی انزل الیک من ربک الحق کمن هو اعمی انما یتذکر اولوا الالباب
وقوله بل هو الحق من ربک لتنذر قوما ما اتیهم من نذیر ومنها الهدی لانه یهدی الی الحق وهو
الحق باعتبار اخر کما مر وقوله ذلک هدی الله یهدی به من یشاء وقوله هدی للمتقین الذین
یؤمنون بالغیب ومنها الذکر لانه ما یتذکر به امور الاخرة واحوال المبدء والمعاد وقوله تعالی
انه لذکر لک ولقومک وسوف تسئلون ومنها النبأ العظیم لانه یخبر عن عالم الغیب وا
لمغیبات وعن اسرار النفوس وضمائر القلوب قل هو نبأ عظیم انتم عنه معرضون
ومنها الشفاء لانه یقع به الشفاء عن الامراض النفسانیة والاسقام الباطنیة والالام
الاخرویة من عذاب الجهل والحسد والکبر والعجب والریاء والنفاق والرعونة والشهوة
والغضب وحب المال والریاسة وسائر الامراض المهلکة التی اذا استحکمت وتمکنت فی ا
لقلب اعیت الاطباء النفوس عن علاجها قوله تعالی قل هو للذین امنوا هدی وشفاء والذین
لا یؤمنون فی اذانهم وقر وهو علیهم عمی اولئک ینادون من مکان بعید ومنها الرحمة قوله

تعالى وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين الذين اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يومنون
ولقوله تعالى وانه لهدى ورحمة للمومنين ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلان اصل حقيقته من
العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي ذا حكمة فلان القران كما مر مقام عقل قائم بذاته فيه
حقايق الاشياء على وجه بسيط اجمالي وان العقل بالفعل كما علمت عاقل وعقل باعتبارين
وكذلك القياس في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما بحقايق الموجودات وحكيم
من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كما هي
فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعي عروض مبدء الاشتقاق قوله تعالى يس والقران
الحكيم وقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها ذو الذكر والفرق بين كونه ذكرا
وذكرا اعتباري كما مر في كونه حكمة وحكيما قوله تعالى ص والقران ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه
نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة النفسية التفصيلية قوله تعالى تنزيل من الرحمن
الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق
والفرق بين كونه تنزيلا وبين كونه منزلا على قياس ما سبق ومنها البشير النذير قوله تعالى كتاب
فصلت اياته قرانا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها
البشرى والفرق بين البشير والبشرى كما مر قوله تعالى هدى وبشرى للمومنين وكذا الحال في
كونه هدى وهاديا كما قوله تعالى ويهدي الى صراط العزيز الحميد ومنها المجيد قوله تعالى ق والقران
المجيد ومنها العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا
من المثاني والقران العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة ومنها النعمة لانه مما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم ويتلذذ به اهل الدنيا بنعمهم
الحسية ولا نسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الاخرة بل هذه اللذايذ الحسية الام بالاضافة الى لذة
المعرفة والحكمة كما سنبين في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون
اي يصدقون بحقيقتها مجملا والا فلو عرفوها عرفانا حقيقيا لفازوا بالنعيم الابدي ولم يكونوا من

اهل

اهل الجحود ووصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه مبين به حقايق
الموجودات ويظهر اسرار النشاتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم
البعث والمعاد قوله تلك ايات الكتاب وقران مبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح وميزان
مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار فيعلم به صحيحها من فاسدها ورايجها
في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب
والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان
الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل
على عظم شان المسمى والموصوف والله اعلم بجلالة شان كلامه وكتابه
والرحمة الواسعة لكل شي وكيفية دخول الشر والضر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء
الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول   في القول في العناية لا شبهة في ان واجب الوجود
تام الحقيقة وفوق التمام وكذا اشرف من الملائكة المقربين والعقول القادسين تامة الذوات
متصلة بالهوية الواحدة الحق فلا يفعلون ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم
وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون صدور الافعال منها لاغراض وغايات يعود اليها
من فعلها ولم تكن حاصلة قبل الفعل والا لم تكن تامة الكلية والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال
من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا فثبت انها لا يهمها في فعلها شي ولا يدعوها داع ولا تعريض
على قوة انها ايثار طار ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم الاعلى والاما
الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا
نشاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان سيما في النبات والحيوان
بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية
المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة والاغراض الدافعة للافات
والمفسدات ما يقضي به اخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة من جزئيات الاكوان

فكيف فى كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع وجدت
فى بعض النباتات كالنخل والعنب وبعض الحيوانات العجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما
ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرعية
فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مرهى كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود فى
النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو
المذكور وهذه المعانى الثلثة التى يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته
بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية
الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه الابلغ فى النظام الاتم بحسب الامكان فيفيض
عنه ما يعقله نظاما وخيرا على وجه المذكور الذى عقله فيه فيضانا وصدورا منساقا الى غاية
النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشين والنقص ومن
اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء او القائلين بالارادة الجزافية
عن الحكمة والغاية المنسوب الى الشيخ الاشعرى والقائلين بالغرض السفلى العايد الى الخلق فقد
ضلوا ضلالا بعيدا حيث جهلوا تنزيه الله تعالى وتوحيده وما قدروا الله حق قدره   فى مباحث
الخير والشر ان الخير ما يتشوقه ويتوخاه ويتم به قسطا من الكمال الممكن فى حقه فيكون كل ذات يتوجه
وجه القصد الى شطره فى ضروريات وجودها واوايل فطرتها وفى مكملات حقيقتها وفى متممات
صفاتها وافعالها وثوانى فضائلها ولواحقها فالخير المطلق الذى يتشوقه كل الاشياء ويتم به
او بما يفيض من ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق لا نقص
فيه ونور محض وبهاء صرف وتام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل
موجود دونه بطباع موجوده ودونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معا بقوام معلوليته وفقره وكلما
سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شى من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب
شرية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذى لا يتنهى خيريته الى حد ولا يكون فوق غاية وليس

معرا

معنى اخر هو المصطلح عليه هو فقد ذات الشى او فقد كمال من الكمالات التى تخصه من حيث هو ذلك
الشى بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمى وان كان له حصول فى بعض كحصول الاعدام والامكانات
للاشياء ضربا من الحصول فى ظرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات
له بل هو امر عدمى اما عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان
اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جايز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشى لا يقتضى عدم
نفسه ولا عدم شى من كمالاته ولو اقتضى شى بعض ماله من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم
لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشى مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها
اللايقة فيها والعناية الالهية كما اشرنا اليها لا يقتضى اهمال شى بل يوجب ايصال كل شى
الى كماله فيكون الاشياء بطباعها وغرايزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها و
نقصانها ولا جايز ايضا ان يكون الشى على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره اما ان يكون لانه
يعدم ذلك الغير او عدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا لكونه معدما
للشى او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشى او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودى
المعدم وان لم يكن معدما للشى اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضرورى حاصل
بان كل ما لا يوجب عدم شى ولا عدم كمالاته فانه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به و
اذا لم يكن الشر الذى فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر
وصورة هذا القياس على نظم الطبيعى هكذا لو كان الشر امرا وجوديا لكان الشر غير شر والتالى
باطل وكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالى تقرر فعلم ان الشر امر عدمى لا ذات له
الا عدم ذات او كمال ذات وانت اذا تاملت واستقريت معانى الشرور واحوالها و
شبهها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين فانه اما عدم محض او مود الى عدم
فيق الشر المثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه فى الخلقة ونقصان العضو
والقحط وامثالها عدميات محضة ويق شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك

من الامور التي فيها ادراك لمبدء ما وسبب ما لا فقد لمبدء ما وسبب ما فقط فان السبب
المضر المنافي لخير ما والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان مواصلا
للمضرور به المؤوف من جهة فيدركه مدرك عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى لفقدان اتصال
عضو بوجود حرارة محرقة له لذاعة قطاعة فان من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال
الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك تلك القوة بعينها السبب المؤدي
الى الحار ايضا فيكون هناك ادراكان امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك
امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه
بل بالقياس الى الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه
وليس شرا بالقياس اليه شيء فقط حتى يتصور له وجود ليس يكون بحسبه شرا بل وليس نفس وجوده
الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها
غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر المولم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع
او السم القاتل متصور لها نحو اخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير
مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على المحتاج اليه في استكماله با
لتسخين وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبيض الثياب فان كان المفتقر الى ا
لاستكمال دراكا ادرك فقد كماله وعدم اشتغاله ولكن لم يدرك من حيث انه يدرك كذا
ان السحاب قد حجب او المطر قد منع او البرد قد افسد الثمار بل حيث انه مدرك بقوة
اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوة اللمسية و
هي بالحقيقة عادمة للكمال اللمسي وفاقدة للسلامة والاعتدال المزاجين وهي ايضا مدركة
لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل المانع كالسحاب هاهنا فهو
البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه مبصر متأذيا من السحاب ولا متضررا منه ولا مستفصل
بل من حيث كونه ذا لمس وذا قوة اللمسية لا يدرك السحاب المعدم لكماله بل الذي مدركه

هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل
عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا
لها بل عدم واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص نوعه وطبيعته واما الموجودات
فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبالقياس جميعا او بالذات ولكن قد يعرضها بالقياس
الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حالة من احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم
المزيل والحابس المانع للخير عن مستحقه او المضاد والمنافي لكمال يقابله وخير يضاده ومن هذا ا
لقسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف
والكبر والعجب وكذا الافعال والذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة
والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية
وهي كمالات الاشياء طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها بالقياس
الى قوة شريفة عالية شأنها في الكمال ان يكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة
اياها فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار والاغذية للانسان وسائر الانعام كيفيتان
من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة
وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات لنفوس
السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما شريتها هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس
الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قويها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة
للتدبير التام الذي تنوط به السعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال الذميمة كالزنا والظلم بالنسبة
الى الظالم من حيث هو ظالم فليس شرا الا لكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به المظلوم في اكثر الامر وكذلك الا
لام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكات لامور ومن وجودها او
صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام
والفقدانات او المفسدات والمولمات فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا

العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تكن في انفسها شرورا بل هو شرور بالعرض خيرات بالذات كما
مر بيانه بالوجه القياسي والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلوب من جهة
الاستقراء والتمثيل بل لدفع النقوض بايرادها وليصح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض
ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كلما يعد وشرا يرجع الى الامر العدمي
والا فالبرهان هو الذي مر بيانه في اول هذا الفصل وربما يدعي البداهة في هذا المطلب والمذكور
من الامثلة للتنبيه والتذكير بك وتحقيق اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا
الوقت وهي منحلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون وجوديا
معدودا من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا
فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمال الكيفية بالوجدان انه يحصل هناك شران
احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والاخر هو الامر الوجودي الذي
هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا اخر فانه لا شك
ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر اخر بين الحصول لا ينكره
عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول
التفرق لكان الشر بحاله فثبت ان نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان
كلما هو شر بالذات فهو امر عدمي فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد ولم يتيسر له
ولذا قال والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشاء الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا
ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة
هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شان الاتصاف بالعرض
هو الثاني والايراد مدفوع عنهم بان الالم الادراك
للمنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه
لا صورة اخرى حاصلة منه فليس في الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع وفساد المزاج

والثاني صورة حاصلة منه عند المتالم يتالم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم
بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو
وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون
والفقر والنقص والامكان والقوة ونظايرها وقد علمت ان وجود كل شيء عين ذلك الشيء
كما ان وجود الانسان عين الانسان ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا ان العلم
بكل شيء عين المعلوم بالذات فههنا الوجود عين التفرق والانقطاع والفساد الذي هو عدمي
والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر فقد ثبت ان الالم الذي
هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك ان العدم الذي يقال انه شر هو العدم الحاصل
لشيء لا العدم مطلقا كما اشرنا اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كلما هو شر بالذات
فهو من افراد العدم او لعدم شيء ولهذا نزيدك ايضاحا في هذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة
الاعدام كما ان النفس قد اشرنا الى ان قويها سارية في البدن وانها هي التي تتغذى وتحس
بانواع المحسوسات فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية لا
لكمالية المزاجية وكلما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس تنفعل منه
وتناله بالحقيقة وتتاثر منه لاجل قويها السارية في البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم
لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا
بتفرق اتصاله كان له غاية شرية التي لا يتصور فوقها شرية الشيء لانه يجد عدمه له عند وجوده
فاذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما يرد على البدن
عند تعلق النفس به فكانما ورد على ذات النفس فلهذا يتاذى ويتالم بالجراحات والامراض
وسوء المزاج البدني لعذر تعلقها به واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى
ونشاة غير هذه النشاة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن اذيها من جراحة عظيمة او سوء مزاج
شديد او فساد او موت مثل اذى الحي الذي حيوته بعينها حيوة البدن فقائل يا حبي لقد رك

ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها
وجود ناقص مهيئ لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضداد والاستحالة والتجدد في
الاحوال والانقلاب في الصور فكلما هو اكثر موادة من المادة فهو اقل شرا ووبالا واعلم ان
الشرور تلحق المواد على وجهين لانها اما ان يلحقها الاول امر يعرضها في اول الكون واما الامر
يطرء عليها بعد التكون فالقسم الاول كما يحصل في اول وجود ما هيئة من الهيئات تمنعها تلك
الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي بحيث تشرقه وتوازيه كالمادة التي يتكون منها جوهر
انسان او فرس او نبات اذا عرض لها من الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا
واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل التقويم الاحسن والتشكيل الاتم
والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج
والشكل وتمام البنية لا لان الفاعل المعطي قد قصر وافنيها افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما
القسم الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله واما مضاد واصل مبطل
للكمال وممحق مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة يمنع تأثير الشمس
في الثمار ليبلغ الى النضج ويبال الى الكمال ومثال الثاني حصول البرد الشديد للنبات المصيب
لكمال وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية   في اقسام الاحتمالات
التي للموجود من جهة الخير والشر قد جرت عادات الحكماء بان يقسموا الوجودات الممكنة بالقسمة
العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو خير كله لا شر فيه اه والاقسام الثلثة الاخيرة
غير موجودة في العالم اه وانما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول الذي
كله خير مطلق لا شر فيه اه هي امور وجدت تامة الوجود لا يخونها شيء مما ينبغي ان يكون لها
بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها لا
في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله
التامات التي لا تبيد ولا تنقص ويتلوها من جزئها النفوس السماوية فانها وان كان فيها

ما بالقوه

ما بالقوة الا انها تستكمله بذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من
حد النقص الى الكمال الممكن وتلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين
المقربين فهي ايضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من مبدء الاعلى لاجل كونه خيرا محضا
يفعل الخير كله لا محالة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلي ومن قاعدة الامكان
الاشرف والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه
شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل شره القليل ترك لخير كثير وترك الخير الكثير
شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدء الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات
الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمال اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصاكات
الاتفاقية مع غيرها عن كمالاتها او تحقق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة
والاحراق وبها يحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي
ونبات نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد
وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات
الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكن اذا تاملنا حال الشخص
المستقر لشيء من هذه العناصر الاربعة وتاملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك
القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد
المستقر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية و
الحيوانية وكذلك الادوية والاغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك الوجود حيوانات
في انفسها خير الا انه قد يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تأدي شرها الى غيرها من الحيوانات
كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان
المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الطبيعية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور
اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة واقران

خطيبات تضر في المعدو و ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص ا
السالمين عن هذه الشرور والافات اقل من اوقات العافية والسلامة عنهم   في
ان   انواع الشرور من هذا القسم المذكور لا يوجد الا في عالم الكون والفساد بسبب
وقوع التضاد فيه وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه
هو عدم ذات او عدم كمال لها واما كون نوع دون منزلة منه نوع اخر او اخس درجة
منه في حد نفسه فليس ذلك شرا في حد نفسه فكون العقول دون الواجب وكون النفوس
اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور
فعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها بل انما يوجد تحت السما وفي عالم
الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية التي يقع فيها من انواع الشرور قليلة با
لنسبة الى الخيرات الواقعة ومنشا ذلك الوقوع هو قبولها للتضاد الموجب للفساد
الكون فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات فما صح وجود
نفس غير متناهية واشخاص كك والنفوس لا تحصل الا عند حصول الابدان والاستعداد
ا دتها لتعلق النفس وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة في هذا العالم فالتضاد
الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام الكلي وشرا با
لنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو الكون والفساد ليس بجعل جاعل
لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها متضادة انما هو من لوازم
مهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة
اليه ولوازم الوجودات كلوازم المهيات غير مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع
نفس وجودها لا نقايصها ونقصاناتها الذاتية لما مر ذكره وقبولها من النقايص اللازمة
لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية
دون خلل ويمكن في المربعات والمسدسات   هي الية كالمثلث المساوي

الاضلاع

الاضلاع كك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة   في كيفية
دخول الشر في القضاء الالهي قد علمت انه ليس للمهيات الممكنة في امكانها وافتقار وجودها
الى موجد علته ولا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات
متضادة الصور سبب ولا لكون المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر
مغرقة سبب ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقة بنار الجحيم محجوبا عن الجنة
والنعيم فهذه من اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول غير ذاتها التي هي
من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء كان غاية القوة الفضلية
مضرة بالقوة السابقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الضرورات
التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة
للهويات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود
الاول متضادة فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثر من نقصان النفس ونقصان
الحس عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان النفس ونقصان الحس عن درجة العقل الاول
اكثر من نقصان الخيال فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابها لكانت الانواع
كلها نوعا واحدا او مهيتها مهية واحدة وكما ان مهية الانواع بحقايقها متضادة فكك
هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع
عن المبدع والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا اولى من العكس فاذن من الظن ان لا يكون
ممكن ما خاليا عن نقص وقصور من الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في
عالم العقول وفي عالم الطبايع اكثر واوفى مما في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد
مما في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة مشتركة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد
لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى غاية الخسة والى الصعود والى الهبوط وهذه المادة
كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان تقبل احدهما ومقابلاتها فاذن لو

ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجملة فليس ثبوتها
لان فاعلا يفعلها وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء اخر واما الشرور التي تلحق بالاشياء
التي هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود الماء والنار والسيف والسنان
والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها
من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال فانما هي بسببين سبب
من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا يكون قابلة للمتقابلات و
سبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذ لا في مدة قابلة لفعله واستحال
ان يكون للقوى الفعالة لذا وانها افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل
فعلها فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودة منها ولا يحرق بدن انسان لاقته
وان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه فلم يكن
بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعا لافات تعرض منها لبعض
المواد ولكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة اما الاكثري فان المنتفعين
بالنار مثلا اكثر من المتضررين والمستضرين ايضا او قاتهم التي هم فيها في كنف السلامة
من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ الا بوجود مثل
النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة
لعوارض شرية اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائقة الدائمة النوعية
والمنافع الاكثرية لاجل شرور في المعد شخصية غير دائمة ولا اكثرية فالخير مقتضى بالذات و
الشر مقتضى بالعرض واعلم ان هذا القسم من الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي
عبارة عن وجود جميع الاشياء بصورتها العقلية لخصوصها عن المادة ونقائصها فان الانسان
العقلي لا شر فيها وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس العقلي والاسد العقلي وكذا
سائر الصور العقلية لسائر الاشياء لا شرية فيها بل كلها خير محض وانما يوجد الشر في عالم

النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا يخلو المهية في الواقع عن احدهما
كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته ووجوده وهو
في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق
على وجود البياض ومقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف المهية بالقياس الى
الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه اذ اتصافها به في
ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما
في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعات جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل
على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انا في متسع عن ذلك الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود
في الاعيان قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان
المهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن لكن العقل حيث
يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل
بمعنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في
البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا ومن هذا يعرف ما ذكرناه بعض الوجوه ما ذهب
اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري او مفهوم الموجود للمهية في نفس
الامر لان عروض الشيء الاخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للمهية وجود قبل وجودها
وايضا مفهوم الموجود متحد مع المهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث اتحد
او لا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان
وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به ولا يجدها
حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدأ
الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل
المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجد في المرتبة الثانية عارضا لها ولذا يحكم بانه

عرض لهما ولا يجوز عروضه لها في نفس الامر لانهما في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه
اصلا ضرورة ان السواد والوجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا ولا يتصور هناك نسبة
بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد يفصل هذا
الشيء الواحد الى مهية متقدمة وموجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار الذهني
المحض ما ذكره ولا يخفى على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان
بينهما من المخالفة ايضا فان الوجود عنده اما امر مصدري واما مفهوم محمول عام بديهي
وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر آخر
واما اتحاد الوجود مع المهية فهو مما فيه جهة الموافقة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه
بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا
بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه
ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان تصورنا مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود
ام لا فيكون له وجود زائد وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهو
مح ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه ما اسلفناه
من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي
وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة
حقيقته والاكتناه بهيته التي هي عين الانية لا يبقى مجال لهذا الشك والاولى ان يرد
هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على
مغايرة الوجود للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا
داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد على المهية والشيخ الزمهم بعين هذه
الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقا مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج
الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه كي

مشو

مشو في اصل الحجة وانهدم الاساس ومنها ما ذكره ايضا في حكمة الاشراق وهو انه اذا كان
الوجود للمهية وصفا عارضا زائدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود
النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسب انما هو في
العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على ان التحقيق عندنا
كما مر ليس بين المهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات
الى مهية ووجود ويلاحظ بينهما الاتصاف والنسبة على الوجه المسطور سابقا ومنها
ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة
في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج
في تصورها الى اعتبار تجزؤ واضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا
ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع
لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية
والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم
بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال
والجواب انهم حيث اخذوا في عنوانات حقايق الاجناس من المقولات كونها مهيات كلية حق
وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها في الاعيان ان لا يكون في موضوع
وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساوات واللامساوات
وعلى هذا القياس الكيف وسائر المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما
لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم
كلي ذاتي كالجنس او النوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالماهية الموجودة به وان كان
عرضيا متحدا بها نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو
من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري

الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ولمخالفته ايضا ساير الاعراض في ان وجودها في
نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شيء آخر لها ظهر عدم
افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر
جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض
لا بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للماهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني
بحسب تحليل العقل قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود
انه كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الاشياء ولا وجود
له في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره
من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة
او المحسوسة كنور الكواكب والسراج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه
ذلك ان شاء الله تعالى واطلاق النور عليها بالتشكيك لا الاتفاقي والمعنى الاول
مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقايق النورية مع تفاوتها بالتمام
والنقص والقوة والضعف ولا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزايد
عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه اما من جهة
ضعف الادراك عقليا او حسيا او لاختلاطه بالظلمات الناشية من مراتب شر لا تحتسب
اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الامكاني وشوايب الفتور الهيولاني لان كل
مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم النوري الذي لا
لذي العظمة والجلال والرتبة والجمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام
المسماة بالمهيات الامكانية كما سيتضح لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك
كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات
المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر

الحقيقي

الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه اليها
ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الثانية لا
تمتنع المعدومية بل انما تمتنع المعدومية باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود
الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا او وجودا امكانيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية
هويتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط
بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة ومهية وقد عرضها التعلق بالحق تعالى
بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست الا شؤونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا
ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد عليك برهانه ان شاء الله تعالى
العزيز والان نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي
هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجود الماهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى
الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى الماهيات
كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدا الاثر والاثر المبدا ليس الا الوجودات
الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور
عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت
بذواتها في حدود انفسها رايحة الوجود كما سيتحقق في مبحث الجعل من ان المجعول اي
اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا
الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود لا مهية من المهيات فالغرض ان الموجود
في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف
والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون
امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع
الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة

متحققة فی نفس الامر وهذه الحقیقة هی المسمی بالوجود الحقیقی وقد علمت انها عین الحقیقة والتحقق
لا انها شیء متحقق کما اشرنا الیه فما اکثر ذهول هولاء القوم حیث ذهبوا الی ان الوجود
لا معنی له الا الامر الانتزاعی العقلی دون الحقیقة العینیة فهذا اندفع ما ذکرنا قول بعض المدعین
من ان الحکم بتقدم الوجود علی فعلیة المهیات غیر صحیح لانه لیس للوجود معنی حقیقی الا الانتزاعی
لانا نقول الحکم مقدم علی تقوم المهیات وتقررها انما هو الوجود بالمعنی الحقیقی العینی لا الانتزاعی
العقلی ومما یدل علی ان الوجود موجود فی الاعیان ما ذکره الشیخ الرئیس فی الهیات الشفاء
بقوله والذی یجب وجوده بغیره دائما ان کان فهو غیر بسیط الحقیقة لان الذی له باعتبار
ذاته غیر الذی له باعتبار غیره وهو حاصل الهویة منهما جمیعا فی الوجود فلذلک لا شیء غیر الواجب
عریا من ملابسة ما بالقوة والامکان باعتبار نفسه وهو الفرد وغیره زوج ترکیبی انتهی
فهذا علم من کلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء المهیة ومعنی الوجود الاثباتی المنتزع ولیس
المراد من قوله وهو حاصل الهویة منهما جمیعا فی الوجود ان للمهیة موجودیة وللوجود موجودیة اخری
بل الموجود هو الوجود بالحقیقة والمهیة متحدة معه ضربا من الاتحاد والانتزاع لا احد فی ان التمایز بین
الوجود والمهیة انما هو فی الادراک لا بحسب العین وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد
فی کل متحدین هو الوجود وسواء کان الاتحاد ای الهوهو بالذات کالاتحاد الانسان بالوجود
او اتحاده بالحیوان او بالعرض کاتحاد الانسان بالابیض فان جهة الاتحاد بین الانسان
والوجود هو نفس الوجود والمنسوب الیه بالذات وجهة الاتحاد بینه وبین الحیوان
هو الوجود المنسوب الیهما جمیعا بالذات وجهة الاتحاد بینه وبین الابیض هو الوجود
المنسوب الی الانسان بالذات والی الابیض بالعرض فح لا شبهة فی ان المتحدین
لا یمکن ان یکونا موجودین جمیعا بحسب الحقیقة والا لم یحصل الاتحاد بینهما بل الوجود الواحد
منسوب الیهما بنحو من الانتساب فلا محالة احدهما او کلاهما انتزاعی وجهة الاتحاد امر حقیقی
والاتحاد بین المهیات والوجود اما بان یکون الوجود انتزاعیا اعتباریا والماهیات

امورا

امورا حقیقیة کما ذهب الیه المحجوبون عن ادراک طریقة اهل الکشف والشهود واما بان یکون
المهیات امورا انتزاعیة اعتباریة والوجود حقیقی عینی کما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود
العینی وان کان حقیقة واحدة ونوعا بسیطا لا جنس له ولا فصل ولا یعرض له الکلیة والعموم
والجزئیة والخصوص بل التعدد والتمیز له من قبل ذاته لا من امر خارج الا انه مشترک بین جمیع
المهیات متحد بها صادق علیها لاتحاده معها فان الوجود الحقیقی العینی معنی الوجود فیه
هو معنی الموجودیة فهو من حیث انه منشاء الانتزاع الموجودیة هو الموجود ومن حیث انه باعتبار
ذاته منشاء لذلک الانتزاع وبه یحصل موجودیة المهیات هو الوجود فکل من مفهومی الوجود
ای الانتزاعی والحقیقی مشترک بین المهیات الا ان الانتزاعی یعرض له الکلیة والعموم لکونه امرا
عقلیا من المفهومات الشاملة کالشیئیة والمعلومیة والامکان واشباهها بخلاف الحقیقی لانه
محض التحقق العینی وصرف التشخص والتعین من دون الحاجة الی مخصص ومعین بل بانضمامه الی
کل مهیة یحصل لها الامتیاز والتحصل ویخرج من الابهام والخفاء والکمون فالوجود الحقیقی ظاهر
بذاته بجمیع انحاء الظهور ومظهر لغیره وبه یظهر المهیات وله ومعه وفیه ومنه ولولا ظهوره فی ذوات
الاکوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما کانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل کانت
باقیة فی حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذاتها وحدود انفسها معراة عن الوجود
والظهور فالظهور والوجود یطرء علیها من غیرها فهی فی حدود انفسها هالکات الذوات باطلات
الحقایق ازلا وابدا لا فی وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب کما قیل فی الفارسی
سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله علیه السلام الفقر سواد
الوجه فی الدارین فظهور الوجود بذاته فی کل مرتبة من الاکوان وتنزله الی کل شأن من الشئون
یوجب ظهور مرتبة من مراتب الممکنات وعین من الاعیان الثابتة وکلما کان مراتب النزول
اکثر وعن منبع الوجود ابعد کان ظهور الاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور
واحتجاب الوجود باعیان المظاهر واختفاؤه بصور المجالی وانصباغه بصبغ الاکوان

اكثر وكل بروز من البروزات يوجب تنزلا عن مرتبة من الكمال وتواضعا عن غاية الرفعة والعظمة
وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون انحطاطا وتنزل فيها اكثر كان ظهورها
على المدارك الضعيفة اشد والحال بعكس ما ذكرنا على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالنسبة
الى اعيان الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي هي في غاية نقصان الوجود
اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة
النورية لا اشد منها في الوجود والنورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود
الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة وشدة
وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا يحيط به الافهام بل يتجافى عنه الحواس والاوهام
وينبو منه العقول والافهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة
بالاعدام والملكات المختفية المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ المهيات المتخالفة والمعاني
المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف
والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب
التنزلات لا غير كما ينكشف من مباحث التشكيك ولو لم تكن المدارك ضعيفة قاصرة
عن ادراك الاشيا على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره
على القوة المدركة وحضوره لديها اتم واجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود
في اعلى الانحا وفي سطوع النور في قصيا المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشيا
عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك نعلم ان هذا ليس من جهته اذ هو في غاية العظمة والاحاطة
والسطوع والجلا والبلوغ والكبريا ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها
للاعدام والظلمات يقصر عن ادراكه ولا يتمكن ان يعقله على ما هو عليه في الوجود فان افراط كماله
يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل ذاتها لا من قبله
فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشيا

لما اشار

لما اشار اليه بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله واذا سالك عبادي عني فاني
قريب فظهر ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر وكلما كان المدرك اصح ادراكا
وعن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه وتجليات
جماله وجلاله له اشد واكثر ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهي
القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم
ومما يجب ان تحقق انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا
من الكمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور والخفا لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من
المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة بالمهيات عند الحكما
وبالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية والعرفا فانظر الى مراتب
انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات
وفي انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعان ونقصها فمن توقف مع
الزجاجات والوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية احتجب النور
عنه كمن ذهب الى ان المهيات امور حقيقية متاصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن
شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف
ان مراتبه هي التي ظهرت في صورة الاعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى
ان مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحق الالهي
ظهرت في صورة الاعيان وانصبغت بصبغ المهيات الامكانية واحتجب بالصور الخلقية
عن الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الموجودات المتكثرة و
مواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من
قبل ان شاء الله تعالى من اثبات وحدة الوجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاوليا والعرفا
من عظما اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت

وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته
لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة ولكن عند كنه حكاية هذا المطلب لم ارى دليلا
برهانيا واشطره منقشا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص واحد وهو ذات البارى
تعالى والمهيات امور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجب وارتباطها
به تعالى فالوجود شخص واحد شخصي عندهم والموجود كلي له افراد متعددة هي الموجودات ونسبوا
هذا المذهب الى اذواق المتالهين اقول فيه نظر من وجوه الاول
ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع المهيات من الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى
عند التامل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها
متقدم على بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود في الجميع
وحدة حقيقية منسوبا الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتاخر ليس في الوجود
الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الواجب اقدم
من بعض آخر نقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في
نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنسوب مهية
والمهية بحسب ذاتها لا تقتضي شيئا من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية ولا اولوية
ايضا لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم حصولها وفعليتها في انفسها وبحسب مهيتها
فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتاخر
والثاني ان نسبتها الى الباري ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب ذا مهية غير
الوجود بل ذا مهيات متعددة متخالفة وسيجيء ان لا مهية له تعالى سوى الانية وان كانت
النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما
فيلزم ان يكون لكل من المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة
في ان حقيقتها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فاما كثيرا ما نتصور المهيات ونشك في

ارتباطها الى الحق وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هوياتها
لا تبقى تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم
بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسيبين ان شاء الله تعالى الثالث ان
وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات
امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعية كوجودات
الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتاخرين
القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لانه تعالى بذاته مصداق
حمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في
هذه الطريقة بالانتساب الى التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه
الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل
نقول لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم
شامل كلي لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او شيئا اخر ارتباطيا كان
او لا فان اطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك وتسمية
تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء في مساوقة الوجود للشيئية ان جماعة
من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة تتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم
وهذا في غاية السخافة والوهن فان حيثية المهية وان كانت غير حيثية الوجود الا ان المهية ما لم
يوجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه المهية او المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالمهية
ما لم يوجد لا يكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها لان كونها نفس ذاتها نوع تحققها
ووجودها اذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة المهية في الواقع وان كانت متاخرة عنها
في الذهن لان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من
حيث انه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحفظ هذا فانه نفيس

وقالوا ايضا ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم
هو الذات بالصفة فالصفة لا يعلم وسلموا ان المح منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات
وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم
الممكن وعلى نقيض الوجود وعلى امر ليس موجود ولا معدوم عندهم ما سموه حالا وكان
هذه الطايفة من الناس اما ان يكون مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب واما ان
يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز ان يكون
الشي ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عني غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا
ومما يوجب افتضاحهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فان
باعترافهم لا يخرج الشي من النفي والاثبات فان قالوا وجود الممكن المعدوم منفي وكل منفي
عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو مح وان قالوا ان الوجود ثابت وكل صفة
ثابتة للشي يجوز ان يوصف بها الشي فالمعدوم يصح ان يوصف في حال العدم بالوجود
فيكون موجودا ومعدوما معا وهو مح فان منعوا امتنعوا اتصاف الشي بالصفة الثابتة له
فالشيئية المعدومة يجب ان لا يصح ان يقال لانها شي فان الشيئية ثابتة لها وان التزم
احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشي بامر ثابت له فليس بشي وقد قال به
وكذا الامكان ثم انهم لما اضطروا الى كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق
بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث تفترق
بها وتمادي الامر الى غير النهاية وتبين انه اذا لم يعلم الشي لم يعلم به الشي وتبين
عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا ان يقولوا
ان الباري موجود ومعدوم لكون اللفظ على صفة المفعول فقد سونه عن ذلك وما
بحسب اللفظ امره سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة
في وصفه تعالى بل كلها انما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي كون اعلى واشرف

مما وضعت

مما وضعت الاسامي بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر الشايعين اطلاقهما بحسب
التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والآلة فكذا العلم
والوجود والقدرة والارادة معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور و
ليس لنا بد من وصفه واطلاق اللفظ من هذه الالفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على
ان صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي يتصوره من تلك اللفظ هذه في صفات
الحقيقة واما السلوب والاعتبارات ولا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة
بازائها المستعملة في حقه تعالى معانيها الوضعية العرفان وانا من احتج على عدم اطلاق
لفظ الموجود فيه مما يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب الى
مجرد التعطيل فانه لا يصح حينئذ ان يقال انه حقيقة او ذات او شي من الاشياء والا
لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشي فاذا لم يكن شيا يكون لا شيا
لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات والتقدم وامثالها
باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشباه هولاء
القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر في ايرادنا شيا من
هوساتهم في هذا الكتاب والعاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات ورد ما
وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شيئية
المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو
ليس موجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام ولا
يفيد ثباته فانه كان ثابتا في نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للمهيات شيا فعطلوا العالم
عن الصانع قال وهو لا قوم تبغوا في ملة الاسلام وما لوا الى الامور العقلية وما
كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم
مما نقله جماعة في عهد بني امية من كتب قوم اساميهم شبه اسامي الفلاسفة فظن القوم

ان كل اسم يونانى هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها
وفرعوها رغبة فى الفلسفة وانتشرت فى الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين
وخالفوهم فى بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامى يونانية مجامع
كتبا توهموا ان فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها فقبلها مقلدوهم وتبعهم فيها المتاخرون
وما خرجت الفلسفة الا بعد اشتهار اقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها
الوجود الرابطى اطلاق الوجود الرابطى فى صناعتهم يكون على معنيين احدهما
ما يقابل الوجود المحمول وهو وجود الشيء فى نفسه المستعمل فى مباحث المواد الثلث
وهو ما يقع رابطة فى الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى هى تكون فى
جملة العقود وقد اختلفوا فى كونه غير الوجود المحمول بالنوع ام لا ثم فى تحققه فى الهليات
البسيطة ام لا والحق هو الاول فى الاول والثانى فى الثانى والاتفاق النوعى فى
طبعه الوجود مطلقا عندنا لا ينافى التخالف النوعى فى معانيها الذاتية ومفهوماتها الاعتبارية
كما سيتضح لك مزيد اتضاح على ان الحق ان الاتفاق بينهما فى مجرد اللفظ والثانى
ما هو احد اعتبارى وجود الشيء الذى هو من المعانى الناعتية وليس معناه
الا تحقق الشيء فى نفسه ولكن على ان يكون فى شيء آخر اوله او عنده لا بان يكون
لذاته كما فى الوجود القيوم بذاته فقط فى فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعية فى
الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث وجود المعلول هو بعينه للعلة الفاعلة
التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا جهة اخرى للمعلول غير كونه مرتبطا الى جاعله
التام يكون بتلك الجهة موجودة لنفسه لا لجاعله حتى تتغاير الوجودان ويختلف
النسبتان وهم لا يقولون به اذ المعلول عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل
الابداعى وعندهم اما نفس الماهيات كما فى طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها
كما فى قاعدة المشائين فاذا هذا الوجود الرابطى ليس طباعه ان يباين تحقق الشيء فى

نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التى عليها ان كانت واما الوجود الرابطى الذى
هو احد الرابطين فى الهلية المركبة فنفس مفهومه مباين وجوده الشيء فى نفسه وفى
قولنا البياض موجود للجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض فى نفسه وان كان بعينه
تحقق البياض فى نفسه لا فى الجسم وهو بهذا الاعتبار محمول البسيط والآخر
هو بعينه فى الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض فى نفسه وان كان هو بعينه
تحقق البياض فى نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا فى
المركب ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها فى نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود
الشيء الناعتى بعد ما ان يوخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب الى ذلك
الشيء فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيقع الجسم موجود له البياض فيكون
بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود
فى نفسه ايضا بالاشتراك العرفى على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطى بالمعنى
الاول ويعم بالذات وهو الوجود فى نفسه ولنفسه وبالغير كوجود الاعراض والصور وهو
الوجود فى نفسه لا لنفسه والآخر بازاء الرابطى بالمعنى الاخير وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه
ولا يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطى بالمعنى الاول مفهوم
تعلقى لا يمكن تعقلها على الاستقلال وهو من المعانى الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه
ذلك الشان ويوخذ معنى اسميا بتوجه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمولى نعم ربما
يصح ان يوخذ نسبيا غير رابطى وبالمعنى الثانى مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود
الشيء فى نفسه وانما لحقته الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهيته موضوعه
فله صلوح ان يوخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب
الصرفة وهذه الاقسام متاتية فى العدم على وزان ما قلته فى الوجود وكثيرا ما يقع
الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط الاول الرابطين والرابطى

للاخير وبازائهما الوجود المحمول للاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب
العدم تقع الصيانة عن الغلط في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص
كل منها وفيه فصول في تعريف الوجوب والامكان والامتناع وتحقيق
والباطل ان من المعاني التي ترتسم في النفس ارتساما اوليا هو معنى الضرورة
واللاضرورة وكذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا
لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بانه ليس بممكن ثم عرف الممكن
بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرف ايضا الواجب بانه الذي يلزم من فرض عدمه
مح والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه مح وهذا فاسد لا لما توهم بعضهم
من ان هذا يوجب الدور من جهة تعسير تفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن
العامي وما عرف بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه مح هو الممكن الخاص فلا يلزم
الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون وعرف
الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان يؤخذ من
الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامي مفهوما اقدم
من الضروري واللاضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا
واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او
كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة
خلل آخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه مح بل هو نفس عدمه مح وليس
لاجل مح آخر يلزم بل قد لا يلزم محال آخر او لا يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من فرض
عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون
تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة
المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان يعرف شيئا

من هذه

من هذه المعاني الثلثة فلتأخذ الوجوب بينا بنفسه كيف وهو تأكد الوجود والوجود
اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم يعرف الامكان
بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم
اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال
المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير
ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف
باحد منها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم
او لا يقتضي شيئا منها فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته
واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات وهذا
هو المراد من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما جاؤوا الى البرهان وجدوا ان احتمال
كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلي وان خرج من التقسيم في
اول الامر فوضعوا او لا معنى الواجب على هذا الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف
معنى آخر لواجب الوجود كما سيذكر على وجه التصديد وهذا عادتهم في بعض المواضع
لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم الوسايط العقلية والنفسية والطبايع الجسمية ونسبة
العلية والافاضة والآثار اليها اولا ثم لما بينوا ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب
وانما ينسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من
اجل انها شرايط ومعدات لفيض الواحد الحق ومكثرات لجهات جوده ورحمته
ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم
في اوايل الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبايع عما
نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع
القبول اشفاقا بهم وكانهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج

من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهمه الجمهور
كما ستقف عليه فالتقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه
العقل من حيث هو موجود وجرد النظر اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع
من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا
يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات وحيثية
كانتسابه الى شيء ما او انضمام شيء ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب
لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند
الفيثاغورسيين وحقيقة الحقايق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعا لذاته
بعد ما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممكنا سوا كان مهية اذ انه الا ان موجودية المهيات
بانضمام الوجود اليها وانصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل
التام كوقوع الاضواء والاظلال على الهياكل والقوابل بل تطورها بالاطوار الوجودية
المنسوبة الى المهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال والى القيوم
الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والالتماع والتجلي والفيض والرشح الى
غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ
انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى عينية او
امر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية والانتزاعية التعليلية او التقييدية
وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد به المهية او ارتباطية
تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود واذ سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن
ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا
كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني
عما سواه فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لاضرورة وجو

بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذاتها
مرتبطة ومتعلقة وبحقايقها روابط وتعلقات الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية
وذواتها ذوات لمعانيه لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف المهيات
الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها
ما دام وجوداتها ولو في العقل فانها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة
العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي
باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصيلي ازلا وابدا وليست حقايقها حقايق
تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي وانها ليست الا هي لا
موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدرة ولا صادرة ولا متعلق
ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في وقت
وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت الا بانها هي هي لا
غير بخلاف الوجودات فان حقايقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع
فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية
استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة بلا مهية وانوار ساذجة
بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا
قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة ثانية وقريحة مستانفة فكما
ان المهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بمهياتها الا
بعد تصور ما يسبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات
الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجودية ومقوماتها
الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان
متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان هو الحد المتاخر الذي هو الفصل

في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب عن ما هو ولم هو في كثير من الاشياء
واحد يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن
مقوماته بحسب الهيئة او الوجود وليس الا من تعملات النفس وتصرفاتها وقد تبين مما ذكرنا
معنى الامكان والوجوب ان ما حقه في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان
يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب
او لا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود واولوية رجحانا متقدما
على وجوده واولوية باعثة لتحققه انما نشأ من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه
عن سببه باطلا محضا وليس له امتياز ولا تاثير واقتضاء اصلا وايضا لو اقتضى
ذات ممكن ما اولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن له قبل وجوده
تميز ولا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي
ممكن آخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الآخر لبطلانهما
في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان
الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك
عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود
وبهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع
قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وطربت طربا قدسيا لا حسيا وقال
اللهم ان العيش عيش الآخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود في الاعيان مطلقا فحقيقة كل
شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم منه
حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا
اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى
الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد خطأ من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في

نفسه

نفسه الى القول او العقد والصدق لنسبتهما الى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا
الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا
واول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين
الايجاب والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات
والنتائج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود ونقاوة ما ذكره
الشيخ في الشفاء في سبيل معالجة السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل
او تشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء كان
ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار القول الحق او اعتقاد البطلان او الشك فيه
فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكم انكرتم
وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون
شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انهم لا نفهم شيئا ابدا ولا
نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا
ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم
معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول
النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد قسمة المفهوم بحسب
المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية ادنى مرتبتها لان احتمال غير
طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة الحركة وهي
جارية في جميع المفهومات بالقياس الى المحمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب
الحيوانية او ممتنعها او ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلي يتبادر
الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان
لكن مقيده بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهمه بعض من ان هذه مغايرة للتي

بحسب المعنى والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها فسندفع بان اللازم منه
هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى لسبب اختلاف المحمول
لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحث
حيث لم يتفقه ان لازم المهية كثبوت الزوجية للاربعة انما ينتسب بالذات الى نفس
المهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل المهية الا بالعرض في الطبايع
الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض في الطبايع الامكانية
ايضا من جهة انها حال الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية
مركبة عند العقل من المهية وحيثية الوجود ولها على ان يكون القضية المعقودة بذلك الحكم
وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت
الملزومات واجبة الوجود لذواتها ولو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها
الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة
ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط
الوصف ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن
الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة
اليس بين الضرورة بالشيء ما بينه او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين
الضرورة الازلية السرمدية الذاتية فرق محصل فاتخذه سبيلا مستبينا الى تحصيل الضرورة
الذاتية مع الوصف لا بالوصف وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا بشرك
عندنا بين ذاتيات المهية المتقدمة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر
بنحو واحد منهما هو بحسب الذات والمهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورة
في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية
بين واجبين لو فرضنا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط

كون الشي

كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا
للحكم عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية
او تعليلية فان مصداق الحكم على الاشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار
امر آخر مطلقا وهو الضروري الازلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة
لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرف
لا على تعليل الحكم او تقييده به كقولنا الانسان حيوان والانسان انسان
ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع مع حيثية تعليلية خارجة عن مصداق
الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات يقيد به سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية
كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على الواجب
الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا لذاته ان يكون بحيث
اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى كان واي حيثية كان غير نفس الذات يصدق
عليه مفهوم الوجود والموجودية فح نقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في
موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها لا يخ اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها
او فرض ارتفاعه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ايبقى كونها مطابقا لصدق
الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير
لوجودها لتساوي فرض وجوده وعدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض
كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات
فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون
واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو
ممكن الوجود بذاته ومن ههنا يتبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة
لزومية مع واجب وجود آخر لو فرضنا اذ العلاقة العقلية انما يتحقق بين امور يكون

بعضها علة موجبة لبعض آخر وبين امور يكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا وسط او بوسط
فانا نعلم ان الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط
بغير وسط او بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الآخر فاذا لو فرضنا
بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافيا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما
فيلزم امكان شيئ من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي وهف طريق آخر
لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين معا في ذات واحدة والملازمة
تظهر بادنى تأمل وكذا ابطلان اللازم فالذات الواجبة بما هي واجبة لا غير
لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كما لا
يعرض لها الوجوب بالغير ولا يابى طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب
امكان بالقياس الى الغير وللغير امكان بالقياس اليه الا اذا لوحظت بينهما
علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجابي والوجوبي وشيئ من ذلك لا يتحقق
بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة
لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية بل يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الآخر والمتضايفان
اللذان وجوب كل منهما مع آخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقران الى ثالث
جامع منهما موقع للاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث بين فيه كيفية
تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الآخر بل انما يؤخذ في التحديد
السبب الموقع للاضافة بينهما في ان واجب الوجود انيته مهيته بمعنى انه
لا مهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الممكن كالانسان
مثلا فان له مهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو كونه في الاعيان وفيه
وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما
سيبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للمهية يكون

معلولالان

معلولا لان كل عرض معلول اما للمعروضه واما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم
امكانه اذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هف فاذن المهية يكون قابلا للوجود من حيث
المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك
انشاء الله تعالى الثاني لو كان وجوده زايدا عليه يلزم تقدم الشيئ بوجوده على
وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من
انه يفضي الى وجود الشيئ مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود
المتقدم ان كان نفس المهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل وتبين
اللزوم ان الوجود يحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا
ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي المهية لا غير لامتناع افتقار الواجب
في وجوده الى الغير وكل علة فهي متقدم على معلولها بالضرورة فيكون المهية متقدمة
على وجودها بوجودها الثالث لو كان ايد لزم امكان زوال وجود الواجب وهو
ضروري الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا
وكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق
بالمهية هف وههنا بحث وهو ان امكان الشيئ لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرا الى
ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا الى ذات
ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فمسلم لكن لا نسلم
امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة
لوجودها على ذلك التقدير والايجاب ينافي الاحتمال والامكان الخاص وان اريد
بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر وحاصل
ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة في الوجوه
الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي المهية من حيث هي هي فتقدمه لا بالوجود بل

بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود بل وكما ان المهية علة
للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا
ضروري ورده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد
التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة
بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظه مبدأ
الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود لئلا
يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذا هي المهية من حيث
هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها
الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل
لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات
كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز ان يكون معلول المهية لان الوجود ليس له حال غير
ان يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء من حيث هو
شيء ومهية شيء ومهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو مهية علة لبعض
الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء وكل مهية لها لازم هو الوجود لا يجوز
ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفاء وفي الاشارات وبالجملة لا يجوز ان
يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود الاشياء حاصل الوجود ولو كانت
مهية سببا للوجود لانها مهية لكان يجوز ان يلزمها مع العدم لان ما يلزم المهية من حيث
هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف الى حال وجودها ومح ان يكون مهية علة لوجود
شيء ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود ولم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة
وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون مهية فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها
كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا

الا وقد

الا وقد عرض للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين
وجود وليس يجوز ان يتم للوجود مهية ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز ان يكون الزوايا
كقائمتين مهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك المهية في حال وجود المثلث يكون موجودة
وفي حال عدمها يكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المهية وجود فليس
يمكن ان يتم مهية الاول عرض لها الوجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يقال انها
وان لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يتم انها من حيث هي مهية يلزمها مهية
الوجود ومن حيث يفرض لها وجود يلزمها وجود مهية الوجود فان مهية الوجود لا يخرج عنه ان
يكون موجودة وليس كمهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود
ما دامت مهية بل هذه المهية توجد بعد وجود المثلث فان عدم المثلث عدمت تلك
المهية وايضا فان عدم مهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون حينئذ ليست المهية
سببا للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج اذن ان يكون موجودة حتى يلزمها
وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم الوجود فيكون قبل اللازم الموجود موجودة
فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا مح فاحفظ هذا الكلام
فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام قد دريت ان نسبة الوجود الى المهية ليست
كنسبة العرض الى الموضوع بان يكون للمهية كون ولوجودها كون آخر يحل المهية بل الوجود
نفس كون المهية وحصولها وما به تحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء
وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور
بين شيئين متحصلين بل يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بل بما هما جنس
وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتين فانصباغ المهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث
يحلل الموجود الى مهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون
علة للمتحصل وخصوصا للمتحصل الذي تحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك

المتحصل نفس تحصله كما ان المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذات
بحسب المهية على ما يتالف منها وتقدم المهية على لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما
بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل فليكن تقدم
المهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل فنقول هذا فاسد من وجوه منها انا بينا
ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم احدهما على الآخر في الواقع فان الموجود في
الحقيقة هو الوجود والمهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب
العين على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور عن الجاعل والتقرر في الاعيان
لكونه نفس المتقرر في الاعيان والمهية مفهومة عنه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار
لا بمعنى المعلولية والتاثير اذ المهيات غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل
المؤلف كما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل لم يكن هناك مهية واذا
صدر الوجود تقررت المهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال
لها في الكون والحصول في الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية غير متاصلة
وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من لوازم المهية والتقدم والتاخر
بين المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع
انسحاب حكم الوجود عليهما لا بل لعدم انفكاكهما عن الوجود اللايق بهما فالمهية في مرتبة
اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون
الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها الشيء اما مهية او وجود
اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا محة يكون امرا يعرضه الكلية والابهام فنقول كلما هو غير الوجود
وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان
يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء متقدم بالوجود على الوجود
وهذا مما ينبه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون

سببا لوجود فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود
بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته ولك ان
تقول ما ذكرته في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده
وكونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه محال فيجاب
بانا لا نم انه مح فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود
يتقدم لا بنفسه بل لوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح
نقول كلما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا لانه
انسان او لا لانه انسان واما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان
انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا
لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو مح فبقي ان لا يكون الانسان
موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون
غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود
لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال فالجواب
ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود
لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا
بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه فظهر ان
ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني
يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان بنفسه كذلك وكما ان الاجسام تختلف
بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور
والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض العلماء وفيه تامل الرابع ما افاده
صاحب التلويحات وهو ان الذي فصله الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع

وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له
جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان
ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله
مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها اذ لو امتنع
الوجود للمهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار مهيته
هذا مح غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا في نفسه
فلا يكون واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات سبق فليت واجبة
فاذا كان شيء من مهيتها ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا
وهذا مح فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن
الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه
نور الله سره واري انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل
العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص
اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ القصد ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب
مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده كما هو راي اهل الحق
المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي فكلما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود
كما ان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها
لا يابى ان يكون له جزئيات غير ما وقع الا لمانع خارج عن نفس مهيته فحاصل برهانه
لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات والذوات
اذ المنظور اليه في تقسيم الشيء الى الامور الثلثة حاله في نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان
المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك
الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق

الثلثة

الثلثة باسرها باطلة اذ الاول ينافي الوجوب والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي
الوجوب فيما فرض واقعا وبطلان شقوق التالي باسرها يستلزم لبطلان المقدم وهو
كون الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود
الصرف المتاكد المتشخص بنفسه لا يلحقه عموم ولا خصوص وما اشنع ما اورده عليه بعض
الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية مم ولم لا يجوز ان يكون
للمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في
التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح
مم ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما لزم ان يكون الواجبات غير متناهية
فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على
امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين
ولا مبين لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا تقتضي
شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور
الخارجة عن نفس المهية لا يابى عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية واما
فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات
عدديا كان او لا يقفيا مترتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل
الكلام في انه اذا كان للواجب مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى
ما هو الواقع اذ المهية لما لم تكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجا
عن نفسها فلا يابى بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما
كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن
الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن احد هذه المعاني فاذا وجب
لذاته فرد من مهية كلية كان جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت

لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم يكن واجبة لذاتها والا لما
عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم
بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هف ايضا
فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الآنية لزم كونه عروا من المواد الثلث
وهو مح ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم مهياتها
بمعنى ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن الواجب
ذا مهية تقتضي لذاتها الانحصار في واحد فكيف حكمت بان المهية لا تقتضي شيئا من
مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان
المهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء
نفس وجودها الخاص والوجود مما لا تقتضيه المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك
بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لمهيته
واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا بأس بكونه من لوازم المهية
باي معنى كان لانه ليس امرا مخصوصا يتعين به الشيء الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما
ذكره صاحب الاشراق ويناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان
زايدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مهية الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم
فيتركب ذاته وهو مح وايضا كلما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي وكلما
امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قول الامكان على بعض الجواهر
ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على
مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة امكانية باعتبار
الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زايدة على الوجود فهو
اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره

فلا يكون له تعالى مهية سوى الوجود قد اورد على كون واجب
الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية وجوه من الايراد منها لو كان وجود الواجب
مجردا عن المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود
كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما سيجيء
وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه
على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة
لانا نقول فاذا يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان حصول هذا الوصف
له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين
وبالتمامية والنقص او الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا تفاوت عظيم
جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا تلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود
التي يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات
كما ان الظل من مراتب تنزلات النور اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من
مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود
الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء الفهلويين وقصوراتها انما نشأ من
خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة على اصل الوجود وانه نزيه
ومنها ان الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجوده المجرد او كونه مبدأ للممكنات
ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو مح لاستلزامه كون
وجود كل ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب
المبدأ الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط
التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للكل الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان شرط
المبدئية وهو التجرد والجواب كما مر ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص

مخالف لساير الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين او تاصلا
وتغايرا كما هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الاشياء
لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف
اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب يساوي وجود
الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود
فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته واجيب بان وجود
الممكنات ليس نفس مهيتها ولا جزءا لها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان
عروض الوجودات للممكنات لا ينافي تشاركه الواجب اياها في معنى الوجود بعضها
كما خالف حقيقة الله مهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجودا تها في
اللوازم لان وجوده يقتضي التجرد والوجوب ووجودات الممكنات تقتضي الامكان
والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات
وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في المهية وهو
خلاف ما ذهبوا اليه فالحق في الجواب على طريقة المشائين ان يقال ان وجود
الواجب لا يساوي وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل يشاركها في
مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الذهنية وهذا المفهوم وان كان
واحدا لكنه لازم خارجي واتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب
الحقيقة ومنها ان الواجب لو كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق
لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح
ان يكون جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته
وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمحال ضرورة

انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون
الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو
المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وبوجه آخر انا لا نشك
في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق والوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى
الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص
بالشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له
فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه وايا ما كان يلزم ان يكون له مهية
كلية وانه محال والجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف
لساير الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات عليها غني بالذات عنها مؤثر بالذات
ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو امر عقلي كالشيئية ونظايرها عليه كما
لكن موجودية الواجب بمعنى ان به الوجود ليست امرا وراء نفس ذاته كما صرح الشيخ
في كتاب المباحثات من ان مهية الحق موجودة لا بوجود يلحقه اي من خارج وليس
كالانسانية التي هي موجودة بان لها وجودا خارجا عنها بل هي نفس الوجود بلا
وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهي معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه
بلفظ مركب او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حتى يجب له الوجود
او يوجد الوجود بالمعنى العام فيكون لازما لا يرتفع دائما وهو له من وجوده الحق لكونه
موجودا او جعل انه موجود في اصله ومهيته فيبطل سؤال التضعيف بل هو ذو
وجود ام لا فسومح بان له وجودا اي بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل هو
موجود على ان وجوده صفة لشيء هي فيه واختار في التعليقات الشق الثاني
حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده
بانه يجب وجوده وهو سهو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود

خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص
كلامهم بان الحصه من الكون في الاعيان زايدة على الوجود المجرد المبدا للممكنات
الذي هو نفس مهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زايدا على
حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما
بالعارضية والآخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد في زيادة مفهوم الكون العام
حصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من
الوجودات المتخالفة انما النزاع في الوجود الخاص اهو عين حقيقة الواجب ام
زايد عليه فان وقع في كلامهم ان الوجود المشترك عين في الواجب زايد في
الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته وفي
الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الآخر فبان الوجود ليس كليا وان كان مطلقا
مشتركا فتامل في هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين
في العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير
المعلوم غير المعلوم ضرورة واجيب عنه في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق
المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب   اما ان حقيقة الواجب
غير معلومة لاحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء
وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليست الا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود
الخاص للشيء متعددا بخلاف الميته فانها امر مبهم لا يابى تعدد انحاء الوجود لها والعلم
بالشيء ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة واما ان حقيقته غير
معلومة لاحد علما اكتناهيا احاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه
شبهة اذ ليس للقوى العقلية او الحسية التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان
القاهرية والاحاطة للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون

علته وله حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد
من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقيد
بالامكنة والجهات والاحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل
منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره
وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده او مقارنته
للاعدام والقوى والمواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته و
شدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه
في كتابه المجيد بقوله نحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سالك عبادي
عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو الادنى
من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي
لو دليتم بالارض السفلى لهبط على الله قال يعقوب ابن اسحق الكندي اذا كانت
العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا
ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر
احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا وقال المحقق
الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجل الاشياء واكملها لان كل
جمال وكمال رشح وفيض وظل من جماله وكماله فله الجلال الارفع والنور الاقهر فهو
محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتالهون العارفون به شهودا وبيانا
لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية منعنا
عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا عن اكتناهها
لان شدة نوريتها حجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علما
كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم ان

معنی کون شدة النوریة العقلیة او الحسیة بهما ما للعقل او الحس عن الادراک یرجع
الی قصور شیء منهما وفتوره عن نیل مطلوبه والاکتناه به فان الحجاب عدمی
وحقیقة الواجب صرف الوجود ومحض النوریة بلا مصحوبیة شیء من الاعدام والظلمات
والنقایص والآفات فان قیل اذا جوزت کون ذاته معلوما بالحضور الاشراقی
للنفوس المتألهة ولا شک ان المشهود بالشهود الوجودی لیس الا نفس
حقیقته البسیطة لا وجها من وجوهه فکیف لا یکون معلوما بالکنه والمشهود
لیس الا نفس حقیقته الصرفة لا غیر قلنا لا یمکن للمعلولات مشاهدة ذاته الا من وراء
حجاب وحجب حتی المعلول الاول فهو ایضا لا یشاهد ذاته الا بواسطة عین وجوده
ومشاهدة نفس ذاته فیکون شهود الحق له من جهة شهود ذاته وحجب وعائه الوجودی
لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ینافی الفناء الذی ادعوه فانه انما یحصل بترک
الالتفات الی الذات والاقبال بکلیة الذات الی الحق فلا یزال العارف فی
حجاب تعینه وانیته عن ادراک الحق لا یرتفع ذلک الحجاب عنه بحیث لم یبق
مانعا عن الشهود ولم یبق له حکم وان امکن ان یرتفع تعینه عن نظر شهوده لکن
یکون حکمه باقیا کما قال الحلاج بینی وبینک انّی ینازعنی فارفع بلطفک انّی
من البین   اعلم یا اخا الحقیقة ایدک الله بروح منه ان العلم کالجهل قد
یکون بسیطا وهو عبارة عن ادراک شیء مع الذهول عن ذلک الادراک وعن
التصدیق بان المدرک ما ذا وقد یکون مرکبا وهو عبارة عن ادراک شیء مع
الشعور بهذا الادراک وبان المدرک هو ذلک الشیء اذا تمهد هذا فنقول ان
ادراک الحق تعالی علی الوجه البسیط حاصل لکل احد فی اصل فطرته لان المدرک
بالذات لکل شیء عند الحکماء بعد تحقیق معنی الادراک وتلخیصه عن الزواید علی
ما یستفاد من تحقیقات المحصلین من المشائین کما ستقرع سمعک لیس الا نحو

وجود ذلک الشیء سواء کان الادراک حسیا او خیالیا او عقلیا وسواء کان حضوریا
او حصولیا وقد تحقق وتبین عند المحققین من العرفاء والمتألهین من الحکماء ان
وجود کل شیء لیس الا حقیقة هویته المرتبطة بالوجود الحق القیوم ومصداق الحکم
بالموجودیة علی الاشیاء ومطابق القول فیها هو نحو هویاتها العینیة متعلقة
مرتبطة بالوجود الالهی وسنقیم البرهان علی ان الهویات الوجودیة من مراتب
تجلیات ذاته ولمعات جماله وجلاله فاذن ادراک کل شیء لیس الا ملاحظة ذلک
الشیء علی الوجه الذی یرتبط بالواجب من ذلک الوجه الذی هو وجوده وموجودیته
وهذا لا یمکن الا بادراک ذات الحق تعالی لان صریح ذاته بذاته منتهی سلسلة
الممکنات وغایة جمیع التعلقات لا بجهة اخری من جهاته کیف وجمیع جهاته
وحیثیاته یرجع الی نفس ذاته کما سنبین فی مقامه اللایق به فکل من ادرک
شیئا من الاشیاء بای ادراک کان فقد ادرک الباری وان غفل عن
هذا الادراک الا الخواص من اولیاء الله تعالی کما نقلت عن امیر المومنین علیه
السلام انه قال ما رایت شیئا الا ورایت الله قبله او معه وفیه
والکل صحیح فظهر وتبین ان هذا الادراک البسیط للحق تعالی حاصل لکل
احد من عباده ولا یلزم من ذلک ادراکه تعالی بکنه ذاته لشیء لامتناع
ذلک بالبرهان کما مر واما الادراک المرکب سواء کان علی وجه الکشف والشهود
کما یختص بخلص الاولیاء والعرفاء او بالعلم الاستدلالی کما یحصل للعقلاء المتفکرین
فی صفاته وآثاره فهو لیس مما حاصل للجمیع وهو مناط التکلیف والرسالة وفیه
یتطرق الخطاء والصواب والیه یرجع حکم الکفر والایمان والتفاضل بین
العرفاء والمراتب بین الناس بخلاف النحو الاول فانه لا یتطرق الیه
الخطاء والجهالة اصلا کما فی الفارسیة   دانش حق ذوات را فطریست

دانش دانش است کان فکری است فاذن قد انكشف ان مدركات الحس
كمدركات ساير القوى الادراكية مظاهر لهوية الالهية التي هي المحبوب الاول
والمقصود الكامل للانسان فبعينه يشاهده وينظر اليه لا على ما يعتقده الاشاعرة
وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رايحة طيبة وبجميع ظاهر بدنه يلمس لا على وجه
يقوله المجسمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى
والجوارح مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات
وما ذكرناه مما اطبق عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود
بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء وعارفون بربهم يسجدون
له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله وان من شيء الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصور بدون المعرفة
له وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على
كون كل من الموجودات عاقلا يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه او امتثال
الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة
المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى
للسموات والارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه
ومنور لما قلناه   او لعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من
كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد
ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضي عن المقتضى فالوجود ان اقتضى العروض
او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيا منهما
احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية
متواطية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد

على اشيا متخالفة الحقايق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة
فيجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم
الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولة عليها بالتواطو كالماهية للماهيات والتشخص
للتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق على النور الشمس وغيره مع ان نورها
يقتضي عدم ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افرادا متوافقة
الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك
وانه في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن   وهذا الجواب على
هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقايق متخالفة بل
الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية
كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية
والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج
الى تعين آخر كما لا يحتاج في موجوديته الى وجود آخر لان وجوده ذاته وسنبين في
مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها
قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما يلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات
والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص
لا بامر زايد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب
من الخطيب الرازي حيث ذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك
الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوي
في المفهوم والتساوي في الحقيقة والعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان
الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهته التي زعم

انها فی المتانة بحیث لا یعتریها شک وہی ما مر من ان الوجود ان اقتضی العروض او التجرد
یتساوی الواجب والممکن وان لم یقتض شیئا منهما کان وجود الواجب من الغیر وحمله
الا ان انه لم یفرق بین التساوی فی المفهوم والحقیقة والذات ومن الناس من
توہم ان الوجود اذا کان زایدا فهو المطلوب والا فاختلافه فی اللاعروض والعروض
علی تقدیر التواطی محال وعلی تقدیر التشکیک تهافت لاستلزامه العروض
فی الکل فحق له کلا بهما فاسد اما الاول فلان المتواطی ربما لا یکون ذاتیا للحقیقة من
الوجودات المختلفة فی العروض واللاعروض ومطلوبک زیادة الوجود الخاص وہو غیر
لازم لجواز ان یکون احد معروضات المفهوم الوجود الانتزاعی وجودا قیوما بذاته
لکونه حقیقة مخالفة لسایر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوی الهیآت خصوصا
علی قاعدتنا من کونه اصل حقیقة الوجود وغیره من الوجودات تجلیات وجهه وجماله واشعة
نوره وکماله وظلال قهره وجلاله واما الثانی فلان وجوب کون المشکک خارجا
عن حقایق افراده ومراتب حصصه کلاما سیاتیک تفصیله انشاء الله العزیز
فی ان الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته المقصود من ہذا ان الواجب الوجود
لیس فیه جهة امکانیة فان کل ما یمکن له بالامکان العام فهو واجب له ومن فروعه
الخاصة انه لیس له حالة منتظرة فان ذلک اصل تترتب علیه ہذا الحکم ولیس ہذا
عینه کما زعمه کثیر من الناس فان ذلک ہو الذی یعد من خواص الواجب بالذات
دون ہذا لاتصاف المفارقات النوریة به اذ لو کان للمفارق حالة منتظرة کمالیة یمکن
حصولها فیه لاستلزم تحقق الامکان الاستعدادی فیه والانفعال عن عالم الحرکة
والاوضاع الجرمانیة وذلک یوجب تجسمه وتکدره مع کونه مجردا نوریا ہف والدلیل
المذکور رجحان احدهما تجشمنا باقامتها وہو ان الواجب تعالی لو کان له بالقیاس
الی صفة کمالیة جهة امکانیة بحسب ذاته للزم الترکیب فی ذاته وہو مما یستطلع علی

الستحالته

استحالته فی الفصل التالی لهذا الفصل فیلزم ان یکون جهة اتصافه بالصفة المفروضة
الکمالیة وجوبا وضرورة لا امکانا وجوازا وثانیهما ان ذاته لو لم یکن کافیة فیما له من الصفات
لکان شیء من صفاته حاصلا له تعالی من غیره فیکون حضور ذلک الغیر ووجوده
علة لوجود تلک الصفة فیه تعالی وغیبته وعدمه علة لعدمها وذلک لان علیة الشیء
للشیء یستلزم کون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها العدمه وشیئیتها لشیئیته واذا
کان کذلک لم یکن ذاته تعالی اذا اعتبرت من حیث ہی بلا شرط یجب لها الوجود
لانها اما ان یجب مع وجود تلک الصفة او یجب مع عدمها فان کان الوجوب مع
وجود الصفة المذکورة لم یکن وجودها من غیره لحصولها بذات الواجب من حیث
ہی بلا اعتبار حضور الغیر ولو جعلت القضیة وصفیة لم یکن الوجوب له تعالی ذاتیا
ازلیا وان کان مع عدمها لم یکن عدمها من عدم العلة وغیبته ولو جعلت الضرورة مقیدة
لم یکن ذاتیة ازلیة تعالی عن ذلک علوا کبیرا واذا لم یجب وجودها بلا شرط لم یکن
الواجب لذاته واجبا لذاته ہف   وہهنا ایراد مشهور وہو انه غایة ما لزم
من ہذا الدلیل ان یکون وجود الصفة او عدمها بالغیر لا ان یکون الواجب فی ذاته وتعینه
متعلقا بذلک الغیر وذلک لانه ان ارید باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغیر
فالملازمة ممنوعة اذ لا یلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلک الامر وان ارید به اعتبارها
مع عدم الغیر فی نفس الامر وجودا او عدما فالملازمة مسلمة لکن بطلان التالی مم فان
اعتبار الذات مع عدم الشرطین علی الفرض المذکور مح والمح جاز ان یستلزم محالا
آخر وہو عدم کون الواجب واجبا فلا یظهر بطلانه فالاولی ان یقرر الحجة المذکورة ہکذا
اذا اعتبرت ذات الواجب علی الفرض المذکور من حیث ہی ہی بلا شرط ای
مع قطع النظر عن ذلک الغیر وجودا وعدما فاما ان یجب وجوده مع وجود تلک الصفة
وہو مح لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلک

الصفه وهو ایضا محال لتعین ما ذکرناه ولا یخفی ان وجوب الذات لا یخلو فی نفس
الامر عن هذین الامرین المستحیلین علی تقدیر اعتبار الذات بلا شرط فیکون وجوب
الذات ایضا مستحیلا لو لم یمکن تعبیر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالی الشرطیة
فثبت الملازمة وبطلان التالی معلوم فیلزم بطلان المقدم ولیس لقائل ان یقول عدم
اعتبار العلة وجودا او عدما لیس اعتبار العدم وجودها وعدم عدمها حتی ینافی تحصل
معلولها وجودا او عدما والحاصل عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ینافی حصول
المعلول فی الواقع وایضا کما ان اعتبار المهیة من حیث هی هی لیس اعتبار الوجود
ما یلحقها او عدمه ومع ذلک لا تخلو المهیة عن احدهما فی الواقع فکذلک فی المفروض
المذکور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما یکون سببا له وعدمها
وما یتحصل ذلک العدم به لا ینافی حصول احد الطرفین والسبب المقوم له لانا نقول
مرتبة المهیات التی یعرضها الفعلیة والتحقق من خارج لیست وعاء الکون الواقعی للشیء
ولا لعدمه اذ لا یحصل لها امر غیر ذاتها وذاتیاتها اثباتا ونفیا ولا علاقة لها مع غیرها وجودا
وعدما فکذلک یمکن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغیر وان کان مصحوبا لها غیر منفک
عنها فی الواقع بخلاف الوجود الذی هو عین الواقع لغایة فعلیته وفرط تحصله فلا
یمکن ان یکون مرتبة بحیث لا یکون لها تعلق بشیء لا وجودا ولا عدما کیف وهو ینبوع
الوجودات ومنشأ الاکوان وملاک طرد الاعدام وروع الفقدان ودفع البطلان
عن الاشیاء القابلة للوجود فمرتبة وجوده فی ذاته اما بعینه مرتبة وجود معنی آخر کما فی
صفاته الکمالیة له تعالی او هی التی درجتها فی الوجود درجة ذاته تعالی بذاته او مرتبة عدم
لقصور ذاته فی الوجود فلا تساوق الواجب فیه ولا یسع له الا ان یکون متاخرا
عنه بمراحل لائقة به فیکون عدمه سابقا علی وجوده بتلک المراحل وتضاعف الامکانات
واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التام

الغنی

الغنی عما عداه بالذات فقد ثبت ان کل صفة مفروضة له تعالی یکون لها مع اعتبار
ذاته بذاته اما الوجود او العدم واما ما کان لزم اعتبار علته معه اذ کما ان حصول ذی
السبب وجودا او عدما مستفاد من حصول سببه وجودا او عدما فکذلک
اعتباره وتعقله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله هذا غایة ما یتاتی من الکلام
فی هذا المرام وربما یقال فیه ان هذا الحکم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذات
المبدا تعالی لجریان الحجة المذکورة فیها فیلزم ان یکون تلک الاضافات واجبة
الحصول له تعالی بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلیة الغیر فیها وان یمتنع تجددها وتبدلها
مع ان ذات الواجب غیر کافیة فی حصولها لتوقفها علی امور مغایرة متجددة متعاقبة
خارجة عن الذات ضرورة وهذا ما التزمه الشیخ الرئیس فی الهیات الشفاء حیث
قال لا نبالی بان یکون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممکنة الوجود فانها من حیث هی علة
لوجود زید لیست بواجبة الوجود بل من حیث ذاته ولا یرتضیه من استشرق قلبه
بانوار الحکمة المتعالیة وان قبل کثیر من الاتباع والمقلدین کصاحب حواشی التجرید
وغیره حیث قالوا ان الواجب الوجود بالذات قد یعرض له الامکان بالقیاس
الی الغیر وللغیر ایضا امکان بالقیاس الیه وان امتنع علیه الامکان بالذات
والامکان بالغیر ایضا ولم یتفطنوا بان الواجب بالذات کما انه واجب بالذات
واجب بالقیاس الی الممکنات المستندة الیه وهی ایضا واجبة الحصول له تعالی
لان وجوداتها روابط فیضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجود آخر او ممکنات
اخر مستندة الی واجب وجود لکان لما ذکروه وجه صحة تعالی عن ذلک علوا
کبیرا وذلک لان وجوب وجود الاشیاء مما ینشا منه تعالی فکما ان لها
وجوب بالغیر الذی هو مبدعها وموجبها فکذا لها وجوب بالقیاس الی ذلک
الغیر ووجوب له ایضا اذ الوجوب بالقیاس الی الغیر ضرورة تحقق الشیء بالنظر الی

الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يأتي الا ان يكون الشيء واجب
الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء
الافتقاري من حيث كون الشيء رشحى الوجود ظلي التجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات
وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي ينبوع فيضه وسحاب رشحه
وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة
سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاف والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية
او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب
فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبته الخلاقية والقيومية
اليها واضواءه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك
المهيات الممكنة وليست اضافته كساير الاضافات التي يكون بين الاشياء ويكون
متاخرة عن المنسوب والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته
بذاته يعني ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فكما ان بعلمه
الاجمالي الكمالي يعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة
يقيم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها
ونسبتها واضافتها اليه تعالى فليس في عالم الهيبة وصقع ربوبيته شيء من المعاني
العدمية كالعدم والامكان والظن والنزل والحدوث والزوال والتجدد
والتصرم والفقر والعجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم وقوة حدسه وذكائه
في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى واعجب من ذلك انه مما قد تفطن به
في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول
تعالى وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول
تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الاول على الضرورة

والبت واما ما ترى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض
اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة
عن بعض آخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء
وسياتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله تعالى المفضال المنعام
في ان واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم او لا نوع لحقيقة
الوجود كما مر فمجرد كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من
دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما بينا من ان التعين
نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس مهية شيء كان نوعه
منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي في ذلك لاحتمال ان يكون هناك حقائق
متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان
على تفرد واجب الوجود في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي
الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به
الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك
بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب
واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى
الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون
الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان زايدا على حقيقته عرضيا
لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي فهو معلل اما بذلك الشيء فهو ممتنع لان علته
تعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون
محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده
والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبا بالذات قيل ههنا بحث لان معنى قولهم

وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة
وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة على هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين
في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا
منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى
كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق
للموجودية ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت
حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انه كما قد يعقل المتصل مثلا نفس المتصل
بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد يعقل المتصل شيئا
ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد يعقل واجب الوجود
نفس واجب الوجود وقد يعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود واجب الوجود
ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع ذواته فقط وفي
الثاني هي مع حيثية اخرى وهي صفة قائمة به وكل واجب الموجود لم يكن بحسب صرف
حقيقته ونفس مهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود
لا في رتبة ذاته بل بحسب درجة متاخرة عن درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون
وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها ففي اتصافها به ولحوقه بها يحتاج الى سبب اذ كل
عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك
او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها او جاعلية الشيء لنفسه في وجوده
ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة يكون في
حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب
الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها
واجب الوجود عروضا لازميا ومفارقيا هذا   وليعلم ان البراهين الدالة

علی هذا

على هذا المطلب هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن بتميم جميعها مما يتوقف على
ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد
وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه
بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان
ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول في ذلك وبها
يندفع ما تشوشت به طبائع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما نسب الى ابن كمونة وقد
سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة
العسيرة الحل واني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم
لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام المهية
يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا
عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المفهوم العرضي المشترع
عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان
مفهوم واجب الوجود لا يخ اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون
اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا
الشقين مستحيلان اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع
الوجود والوجوب والفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه
واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة
منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة
اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعاني
غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان من سلمت فطرته التي فطر عليها من الامراض
المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا

حيثية جامعة فيهما لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنهما به نعم يجوز ذلك اذا كانت
تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما
في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة
كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على
تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة
اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج
نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق
جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار
نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على
ما سوى الواجب تعالى بالامكان لاشتراكها في سلب ضروريي الوجود والعدم
لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية
فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور
متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام
امر آخر او اعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به
الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من امرين
احدهما يجري مجرى الجنس والمادة والآخر يجري مجرى الفصل والصورة
والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول
اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة او اداء
النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب
الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام او
كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا

بذا الوجود فرضا مباينة اصلا وتمايز فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات
واحد ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله
صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف
شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه
لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد   ولنا بفضل الله وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب
تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة
الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية
بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما
مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك
الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالآخرة
وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء فحينئذ نقول يلزم ان يكون
واجب الوجود بذاته موجودا او واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات
المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو
فرض كونه فاقد المرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادما للكمالات
الموجود بما هو موجود فلم يكن هذه من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق حينئذ
في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فتركب ذاته من
حيثيتي الوجود وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية
وجهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة
التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى

وان كان فى غيره يكون مترشحا عنه فايضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا ينفك عن معلولية احدهما للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث فعلى اى واحد من التقدير بن يلزم معلولية الواجب وهو خرق الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو الآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشاء كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليس محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداق الحصول شيئ وفقد شيئ آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافى الوجوب الذاتى فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التى بحسب الوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافى له فى الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية المتفرقة فى مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة فى استيناف القول فى الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت فى لزومها ان من التشكيكات المحرية فى هذه الجهات العقلية التى هى عناصر العقود وموادها بحيث لا يخرج عنها شيئ من الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجب لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسى انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة يحصل فى

العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجى وهى فى انفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات فى الخارج حتى يكون علة للامور التى يستند اليها ومعلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيئ واجبا فى الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجى لزم فى عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب هو اللاوجوب عدمى فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تاكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يؤخذ فى مفهومه سلب شيئ بل بمعنى المعدوم العينى الموجود فى الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على الموجودات العينية اليس الممتنع والممكن العام نقيضان واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا فى الخارج بل ربما لا يوجد الا فى الذهن ومنها ان ثبوت شيئ لشيئ لا يستلزم ثبوت الثابت فى طرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما المثبت له فاذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا فى الخارج لشيئ ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة فى نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه فاذا يكون لمثل هذا الامر وجود عينى فيكون من قبيل الاعراض الموجودة فى الخارج والعقل يتابى من عند هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطى وان احدهما وهو الوجود الذى فى الهيات المركبة غير الآخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج فى نفسه هو انه موجود لب وان ج فى الاول لابد وان يكون من الامور الموجودة فى انفسها لا بالعرض بخلاف الثانى ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما

يسلم الف واللازم والتزم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه
بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن ههنا ايضا نشات الشبهة
التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه
اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار
العقل فقط لا فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا العدم
خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية ذلك ان تدفعها بما تحصلت انه لا يلزم من
صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان
وايضا يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الاعيان
فالحال ما ذكرناه ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم
بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظايرها وانهم يخالفون
الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل
واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه فهي التحقيق عند التفتيش لا تخالف بين الرايين ولا منافاة
بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب
الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع
الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتاخرين
سيما الشيخ المتاله صاحب الاشراق برد الله مضجعه وبما تحققت انكشف لك ضعف ما
وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي وهما مفاد الا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان ثبوتيا
وان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت وما له ثبوت
فهو ثابت فانه ان عني به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه
ظاهر وان عني انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الهيئات العقلية

والعينية

والعينية فذاك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلف الوجود
العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في سائر
الطبايع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم حمل
الوجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنى الوجود الرابطي
واما التعريف بالوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للاشياء
فان من السلب سلب الطبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا للسلب
فيكون ثبوتا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب لهذه الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء
ان الثبوت واعني به الاضافي المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه او بالاضافة
فقط يقع جزءا من بيان لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين
من مفسري كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال ان
البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع
العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان تحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون
البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على
المحدود ومنها ان جعل الامكان وقسيميه واشباهها من المعاني العقلية انما يقطع لزوم
السلاسل المتولدة الى لا نهاية في الخارج ليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل
بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل
اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه
بذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف
بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضا والجواب ان
التسلسل ههنا بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان
ينساق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وتحقيقه

المقام ان كون الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه
بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان بصورة في عقلنا وكون
معقولنا الانسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها يعقل الانسان ولا نحكم عليها
بحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا
في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها عرضا قائما بغيره
وما وجد في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات
لا ما خرج عن التصور عنوان ذلك انها في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون
هي آلة لادراكها لا انا اذا عقلنا مهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانا جسما
يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لان هذا بين
الفساد فكذلك الامكان ومقابلاه كالآلة للقوة العاقلة بها يعرف حال الماهيات
بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة الى كون شيء من الثلثة موجودا
او معدوما ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شيء منها ونظر في
نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا للشيء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل
كان عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او
امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الادوية
اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية
بعد ما كانت حرفية تعليقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة
والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة
الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها
كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب الى الاشياء وفرق بين
الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا او قوة على شيء اذ القوة بما هي

قوة

قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الامر
الى ما لا جهة فيه سوى كونه كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحديهما بالقوة
وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي الاستقلالي
كالوجود المحمول بها متباينان بالذات يرام به ما ذكرناه تحقيقه لا ان لهما ذاتان متباينان
فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة التي لا لون ولا حقيقة لها اصلا ولهذا تقبل الالوان
ونظيره الحقائق والتباين بين الشيئين وقد يكون بحسب المفهوم والعنوان من
غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة متغايران بها بل الاختلاف بينهما
كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له ان يصير محصلا والشيء واللاشيء الذي
في قوته ان يصير شيئا   فاذا تحققت الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها
بانقطاع العقل فاجعله اسلوبا مطردا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود
واللزوم ومضاهياتها سواء كانت بازائها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة
مع ان حقيقتهما واحدة في الاعيان بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن
مفهوماهما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودية وللموجودية موجودية
اخرى وهكذا الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب
اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام في الوحدة فان خرج
احد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية لو لم
يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لانفسدت الملازمة الاولى
فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية
والموجبة يستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات الايجابيات
صادقة قلنا له الم تتذكر ما بيناه لك وسقناه اليه فطانتك كيلا تغفل رويتك من
ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو

لزوم ليس بشيء من الاشيا حتى يحكم عليه بلزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من
المفهومات ووصف بما من الاوصاف استونف النظر في لزومه او لا لزومه فالموصوف
بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو
لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه فلا محة ينقطع خطرات الاوهام
في مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة
ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة
بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني فان الموجبة اذا
كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه نحو وجود
الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة
كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه
وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوص
القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل
وصدق الحكم على الجوهر الخارجية فانه يقتضي النحو الخاص كذلك خصوصيات الاحكام التي
قد يقتضي خصوصيات الوجود فكما ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان لا
والدائمة بالدوام نقول ايضا لزوم شيء الآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا
طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم
بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع
الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان
ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم
لوجوده بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل
لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا وهو بحيث يصح منه

انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي
صحة انتزاعه عن موجود بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى
كلامه وذلك لانه مع كونه قد عني نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الاجداء لان اللزوم
بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان تقع موضوعا
للايجاب ويحكم عليه باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة
في الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل
الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في النفس وليس بهذا الاعتبار
موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا فموجوديتها بوجود ما تنتزع منه من قبيل الاول الذي
يمتنع ان يكون موضوعا للحكم ايجابي بل ولا سلبي ايضا ووجود الموصوف لا يمكن ان
يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي
فان وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة لها اذ السماء في مرتبة وجود ذاتها
سماء لا غير وانما الفوقية يعرضها بحسب وجود ثان لها ويكون متأخرا عن وجود ذاتها الذي تتحقق
على ما مر من ان اللزوم له تحقق رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازما والآخر ملزوما وهذا النحو
من الوجود الرابطي وان كان منسوبا الى الخارج اذا كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم
في الخارج لكن ليس هو نحو وجود اللزوم في نفسه لان نحو وجوده في نفسه والحصول الذي
يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظة مهيته وحقيقته
في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه
بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها
سلوب الاشياء واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة فقد عرض
لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان مهيتها كذلك وقد
مر ان الوجود مما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع المهيات والمفهومات حتى على

مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل
الذاتي الاولي لا بحسب الحمل الشايع الصناعي تدبر فيه ثم ان في كلامه بعضا من مواضع الانظار
اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة
الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين لا يمكن الحكم الايجابي عليها بشيء
حكما صادقا بحسب الخارج فاذا احدثت الاثنينية الخارجية صار كل واحد منهما
له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجودا اصلا انما الموجود هو المادة
القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رايه امر عقلي انتزاعي
نسبي لا تحصل له الا بما ينتزع منه فيكون واحدا بالوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون
الاشياء المتعددة من حيث تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات
الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكون في الحكم على شيء
بحال خارجي وجوده الانتزاعي بل نقول ما ذكره من خصوصيات الاحكام مما يقتضي خصوصيات
الوجود للموضوعات ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده
الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء
ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان طبيعة القضية الممكنة وان لم تقتض صدقها
الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفاق
ساير القضايا ولا شك ان القضايا التي كلامنا فيها اشد استدعاء الوجود الموضوع
من الممكنات فكيف يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي يرجع
الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه واما رابعا فلان عدم
اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب
بالامكان من غير ان يكون موجودا في الاعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجي
لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة

من جهة

من جهة الامكان لا اتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع اي كيفية الرابطة اذا كان
امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف
الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اخرى كما باعتبار
اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات وجود الموضوع
لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في جهاتها على ان الجهة
فيما نحن فيه هي الضرورة   في استقراء المعاني التي استعمل فيها لفظ الامكان
ان لفظ الامكان في استعمالات الجمهور من الناس تقع على ما في قوة سلب امتناع
ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو ضرورة انتفاء
الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى
احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما
يوصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع
في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب
ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر
لان ما في نفس الامر اما الوجوب والامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره
مفهوما جامعا لهما هو في نفس الامر وبحسب الواقع ليس الا احد الامرين لا طبيعة
متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو مادة بل جهة ثم
انصرف من الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع
الاول وتارة في طرف السلب اذ من شان الامتناع الدخول على كل منهما و
وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان
مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين او بحسب دخوله على الايجاب قابل ضرورة السلب
وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب ولما لزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب

ولا ممتنع في حاليته جميعا وضع منقولا خاصية السلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب
جميعا وهو امكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان الاول
امكانا عاميا او عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء
بحسبه على ثلثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا
وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او
وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من
الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب كالكتابة للانسان ليتساوى
نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها له والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة
لهذا الامكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة لكنها يوصف بتلك الضرورة من حيث
الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية واخصيته هذا المعنى من الذين قبله ليست الا
بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو بحسب حال
الشيء من ايجاب او سلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون ما في
الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجته من حاق الوسط
الى احد الطرفين لذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على الامكان الصرف
ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها ومن شرط فيه
هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن حسبانه ان جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة
الوجود آت مثله ههنا او فرض العدم الحالي ايضا يخرجه الى ضرورة العدم فان استضر
بذلك يستضر بهذا فترجيح احدهما ليس مرجح وهذا قول بناء به النظر المنطقي والانظار
البحثية واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الموجود في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احدى الضرورتين
الوجوب باعتبار احد الطرفين والامتناع من جهة مقابله باعتبار ايجاب
العلة له كما في الحال فاذا معنى الامكان واحد يتساوى نسبته الى ما بحسب الحال والاستقبال

للممكن

للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع
في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب
بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد نظر في تعين احد طرفيه انه
كذلك في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال
والآباد جميعا بخلاف علوم المبادي واوائل الوجود فان علومهم عليه احاطية ايجابية
لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال الهيئات الغير
المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشي
من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنونه كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن
ممكن بذاته وواجب بوجود علته وممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن الا الامكان فلا
يتصور ان يعلم منه انه واقع او غير واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا
لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذا وجود الممكنات باعتبار
السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود
ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث
المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل يرتقي الى واجب الوجود وكل حادث
ممكن فهو واجب بسببه يجب لسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى
ان ينتهي الى مسبب الاسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بترتيب
الاسباب كان عالما بلا وصمة شك والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود
ولم يطلع على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه يكون
يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل في ذلك مع انتفاء المعارضات و
المصادمات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل
حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر لان سبب الحمى

كون الشمس قريب المر من سمت الراس وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان
الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنته التي لا تبديل فيها
ان الشمس لا تتغير سيرها وانها يعود الى الاس بعد هذه المدة وسنزيدك ايضاحا لهذا من ذي
قبل في كيفية علم الله بالمتغيرات انشاء الله تعالى ثم قد يطلق الامكان ويراد به الاستعداد
الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض فهو كيفية استعدادية
من عوارض المادة يقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه
لاجل تحقق الاكثر او الاقل مما لا بد منه وليس هو من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول
لها خارج العقل كالسوابق من معاني الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب
والشرايط وينقطع استمرارها بحدوث الشي كزوال النقص بعد حصول التمام ورفع
الابهام عند تعيين الامر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشي
الحادث نسبة النقص الى التمام كما سيتضح في موعده انشاء الله تعالى وهذا الامكان
لابعد من ابحاث بل يحل او جروه فيه ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات
العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب آخران كلا من هذه الطبايع العقلية يحتمل في بادي
الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان
الامكان لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة
واحد فبقي المتحقق منها ثمانية اعتبارات والثلثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة
حقيقية حاضرة لجميع الطبايع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في المهيات
الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بامكانها التي هي حالها في
نفس الامر لا بحسب مرتبة مهياتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع
السلوب صادقة في حق كل واحد منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها تحقيقها التصورية
لا بهليتها البسيطة او المركبة لان ايجاب نفسها او غيرها اياها ايضا مع الوجود فيصدق

فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم وكذا سلب سلبها ايضا الا ان
صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب تلك السلوب
لها وبينهما فرقان عظيم وحمل الامكان على المهية كنظيرها من قبيل الثاني دون الاول
كيف ولو كان المقسم في الاقسام الثلثة حال الشي بالقياس الى الوجود والعدم
بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية مرتبة
منه لم تكن القسمة عقلية حاضرة فان المهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شي من الثلثة
عند العقل ولو سلم ثبوت شي من الثلثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها ايضا مع ذلك
الشي ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشي فلا يكون القسمة حاضرة والانفصال
الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام
حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما نشا من خصوصية القسم لا باعتبار
حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب
بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحليلنا
كل قسم الى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته
من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار آخر متاخر عن نفس ذاته تعالى وفرق بين كون
الذات مصداقا حليها لصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام
وبين ما سنذكره ان المهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان في اية مرتبة اخذت واعلم
ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها واجب ممتنع انفكاك المحمول
عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى والضرورة
هناك ذاتية ازلية ومنها نسب ضرورية لمحمول لموضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت
المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة ههنا مطلقة ذاتية مع وصف
الوجود للموضوع لا به ومنها نسب ضرورية تكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات

لکون المثلث ذا الزوايا القائمة وضرورتها ايضا ذاتيه بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولکن مع
وصف الوجود لا بالوصف وکذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصّل في اقسام منها ما يمتنع الوجود
بالنظر الى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها کشريك الباري جل مجده والمعدوم المطلق
والشر المحض ومنها ما يمتنع دخول المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية لضرورة عدم ذلك
المحمول عنه ککون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن
باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ککون الاربعة فردا فان اقتضاءها للزوجية عين اقتضائها
لنفي الفردية عنها وکذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا ممكنة يصدق في كل منها بحسب
الامكان الخاص امکان عاما ان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب ويكون
العقد مرکبا من قضيتين موجبة وسالبة وامورا مرکبة فرضها من الواجبين او الممتنعين او ضدين
فان ضرورة الوجوب والعدم لتلك المرکبات ليست لذواتها بما هي مرکبات بل لعلة
هي خصوصيات الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اي الوجوب والامتناع انما
يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما لشيء من الواجب بالذات
والممتنع بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما الثلثة التي هي
بالقياس الى الغير فهي لا يصادم التي هي بالذات في التحقق وان خالفها في المفهوم فالوجوب
بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية او معلولية لشيء آخر وكل
من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الآخر لان الوجوب بالقياس الى الغير
ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء وعدم
الى ان الغير يأبى ذاته الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء کان باقتضاء ذاتي
او لحاجة ذاتية او وجود تعلقي ظلي وقد وقع في الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم
والامتناع بالقياس الى الغير يعرض كل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله
او عدم علة او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وکذا يعرض لكل معدوم مما هو معدوم ممتنع

او ممکن

او ممکن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامکان
مقيسا الى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما
يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا آخر وبالقياس الى ما فرض من مجعولات واجب
آخر ويعرض ايضا الموجودات ممكنة بعضها مقيسا الى بعض والمعدومات ممكنة كذلك او
الموجود ممكن مقيسا الى معدوم ممكن او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين
المقيس والمقايس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لامور ممتنعة بالذات بالقياس
الى عدمات اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية بينها
وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه بها ان
تكون هي مما وجب لها الوجود اما بنفسه کما في العلة الاولى او بغيره ووجوب المعلول
بالقياس الى وجود العلة کونها بتماميتها ما تأبيه الا ان يكون معلولها ضروري
الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل له من العلة فان هذا
حال المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير
ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الآخر عبارة عن کون الآخر يأبى
ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعا مع عدم الانفکاک
الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال شقيقه لا حاله والوجوب
بالغير هو کون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك لا انه اعتبار
في الشيء بحسب ما يلايم حال الغير عند ما يلحظ مقيسا اليه لا من حيث هو له في نفسه
من قبل افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم في الفلسفة العامية واما في
طريقنا فسيلوح لك ما فيه ان کنت من اهل الطريق فهي قاعدتهم المعلول واجب
بالعلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول
لا به وکذا کل واحد من معلولي علة واحدة نظرا الى الآخر والامتناع بالغير

هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة
عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول
بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها ويفرق عنه بما يتحقق في عكس
الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الآخر او وجود
بالنظر الى عدم الآخر والامكان الخاص بالقياس الى الغير هو لاضرورة وجود الشيء
وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا وعدما حين يلحظ مقيسا اليه وهذا انما يتحقق
في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق
في معلولية علة واحدة   في ان الامكان يستحيل ان يكون بالغير لما تقرر ان
قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري
الوجود او لا فاما ضروري العدم او لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل
واحدة منهما تتركب من الشيء ونقيضه وهكذا كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين
فانها تكون بالحقيقة منفصلتان او اكثر فالشيء باي اعتبار وحيثية اخذ لا يكون الا احد
هذه الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب صفة مع قطع النظر عن تاثير الغير فيه من جملة
هذه الثلثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر
الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والآخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في
صدقه لا بمعنى اقتضائه له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات ان يكون
امكان واحد يستند الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير جميعا كما مر في الوجوب من
انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء
واحد باعتبار واحد فهو بين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد
وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات والحيثيات
المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد او ضرورتا عدم واحد ولاضرورتان لوجود

العدم وجد

وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لا تحصل الا بالاضافة ولا تتعدد كل منها
الا بتعدد ما اضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو مع قطع النظر عن الغير اما
في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد
الوجود او العدم فقد ازاله ذلك الغير عما تقتضيه ذاته وكساه مصادم ما يستوجبه
وليس كذلك اذا كان الوجوب والامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالامكان
الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضائها سلبهما وبينهما
فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب عدول والثاني ايجاب لاحدهما
والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يخرج صدقه على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء
من تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا
ليس من لوازم المهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل على مجرد كون المهية
كافية لصدقه عليها لا بتقتض ولا باقتضاء نعم تساوي طرفي الوجود والعدم نظرا الى
نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل او
ايجاب سلب الضرورتين لمهيتها بحسب حكم العقل من لوازم المهيات على المعنى
الشايع فيها لكن ليس شيء منهما حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل هو اشد
محوضة في عدم التحصيل واوكد صراحة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى
تساوي الطرفين نظرا الى الذات وبمعنى السلب العدولي او التحصيل لكنه يجعله من اللوازم
الاصطلاحية للذات الموجبة الى اقتضاء من قبلها ثم تعيذر من لزوم الانقلاب عند
فعلية احد الطرفين او تخلف مقتضى الذات او ترجح احد المتساويين ان نفس الامر او
مرتبة الذات من حيث هي هي وان انتفاء الشيء في خصوص نحو من انحاء نفس الامر
بخصوصه لا يستلزم انتفاءه في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات
الممكن تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الامر

وكذا ماينافي مقيضي ذات الممكن ترجح احد الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي لا ترجحه بالنظر اليها
فى نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد الاحاطة بما نبهناك عليه من
ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصيل بوجه
من الوجوه اصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ المهية الامكانية حيث لا تحصل
لها لا فعلية لها في حد ذاتها و ، لا فعلية له في حد ذاته لا اقتضاء منه لشئ ما لم يتصنع بصبغ
الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم والامكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل
فى اخراج شئ من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة الانسانية بابى ذلك
فاذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا تقيضي شيا من الاشيا حتى سلب شئ ايضا
ان من الذاهبين الى ان الامكان الذاتي من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحي
فى اللزوم بين شيئين ربما يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك
لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب شئ من الواجب بالذات
او الممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات واستقلالها
مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور
كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة
منها بطل الاستقلال من الاحاد ودفع بان في التصوير المذكور لا يكون الامكان
ذاتيا اصلا اذ لا يزال للغير مدخل وجودا او عدما والحق في علية كل من اعدام اجزا
المركب لعدمه انها على سبيل التبعية لا قرانها بما هو علة بالذات لان ما هو علة
بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم احدى علله من الشرايط والاجزاء وغيرها وذلك
امر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه والا فراد وان تعددت لكنها ليست عللا
بخصوصها بل العلة هي قدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر
فى علل الاعدام ولا حاجة في ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم ضاعف الله قدره

ان علة

ان علة عدم المعلول الشخصي عدم علة التامة الشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشئ
معلولا لغيره لكان هو في ذاته جائزا ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته او ممكنا
وامكان كون الشئ واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا
اذا فرضنا عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب
تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته وكون الشئ بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تهافت
وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما تحقق الامر بان معنى الامكان الذاتي هو كون الشئ
بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر ورائه نفسه معه كان مسلوب الضرورة
للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما
يكون غير ذاته وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال في
الوجوب والامتناع الذاتيين اذ المقسم في الاقسام الثلثة هو حال الشئ على النحو
الذي ذكرناه انك بعد ان لوحنا لك الى ان كون الشئ بحسب نفسه بنفسه
مما يصدق عليه سلب اي معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون ذاته مصداق
تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك لستغني ان يسع لك
ان تقول ان المهية المأخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من جوهريات
ذاتها عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها
من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات المهية مع ان الامكان
الذاتي من عوارض المهيات لا من جوهرياتها وحيث نيكشف لك من
ذي قبل في مباحث المهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي في قولنا المهية
ليست من حيث هي الا هي حتى يعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب واردا
على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيدا له اذ لو
فعل كذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما اذا كان مدخول السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع

مجردا فی نفس الامر بوجه اصلا فیسهل علیک دفع شک استصعب حله کثیر من الاذکیاء
وهو انه لما صح سلب کل ما لیس من ذاتیات المهیة اذا اخذت من حیث هی هی
فکذلک یصح سلب ذلک السلب من تلک الحیثیة وکما ان الانسان الماخوذ من
حیث مهیته وطبیعته یسلب عنه الکتابة فی تلک الحیثیة کذلک یسلب عنه سلب
الکتابة ایضا لکونها جمیعا من العوارض التی هی غیر الذات والذاتی له فیقول
کل مهیة امکانیة کما صح سلب ضرورة الطرفین عنه من حیث هی فکذلک یصح سلب
سلب ضرورة الطرفین من تلک الحیثیة فاذن الانسان من حیث هو هو
کما انه لیس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فکذلک هو من تلک الحیثیة لیس
بممکن بالذات وقد مر ان لا شیء من الاشیاء بای وجه اخذ خال عن الوجوب
والامتناع والامکان الذاتیات وان الممکن فی مرتبة ذاته ممکن بالذات
لا ینفک عنه الامکان الذاتی فی تلک المرتبة وذلک لان المهیة وان لم یصدق
علیها من جهة ذاته شیء من العرضیات اللاحقة بان یکون جهة العروض هی
من حیث هی لکن یصدق علی المهیة الماخوذة من حیث هی کثیر من العرضیات هی
التی لا یخلو المهیة عنها فی نفس الامر علی نحو لا یکون جهة العروض هی المهیة من حیث هی
فالعوارض التی لا ینفک المهیة عنها ابدا یمتنع صدق سلوبها علیها بخلاف العوارض
التی تلحقها بشرط الوجود فانها حیث یخلو المهیة عنها فی مرتبتها التی لها متقدمة علی
الاوصاف الوجودیة یصدق سوالبها علی المهیة اذا اخذت تحصیلیة لا عدولیة
لکن الامکان لیس من هذا القبیل اذ هی من المراتب السابقة علی الوجود فسلبه
لم یصدق علی المهیة اصلا ومما ذکرناه علمت ضعف قول من اراد التفصی عن تلک
الشبهة بان انفکاک المهیة من حیث هی عن الامکان لا یستلزم جواز انفکاکها فی
نفس الامر لانها اوسع من تلک المرتبة قیاسا علی عوارضها الوجودیة التی لا یکون اقتضاؤها

المعقودة بها

المعقودة بها وصفیه وهی العوارض التی تلحق المهیة لا بما هی هی بل بشرط الوجود ولا حاجة
ایضا الی ما ذکره بعض الاماجد عظم الله قدره ان الامکان لما لم یکن حقیقتها
الا سلب ضرورة الطرفین سلبا بسیطا تحصیلیا فیکون صادقا فی مرتبة المهیة
من حیث هی وان کان خارجا عن جوهرها فان مجرد کون الشیء سلبا تحصیلیا
لا یوجب صدقه فی مرتبة المهیة الماخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامکان ایضا
ثم قد مر ان المقسم فی الامور الثلثة هی حال المهیة بالقیاس الی الوجود والعدم
وهذه حالة ثبوتیة اتصافیة وان کان بعض القیود کالامکان سلبیة حتی یکون
المعقودة به من القضایا موجبة سالبة المحمول البسیطة فکون الشیء ممکنا عبارة عن
اتصافه بسلب ضرورة الطرفین لا لا اتصافه بضرورة الطرفین فصدق الامکان
علی شیء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح به بعض المحققین ثم لعلک تقول
معلولیة شیء لشیء یستلزم معلولیة عدمه لعدم ذلک الشیء اذ عدم العلة علة العدم فاذا
کان وجوب الممکن بالغیر وهو ضرورة وجوده فنقیضه وهو سلب ضرورة الوجود یکون
بالغیر فاذن ثبت الامکان بالغیر فنقول لک قد مر ان ممکنیة الشیء هی اتصافه بسلب
الضرورة الذی فی قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذی فی قوة السالبة
البسیطة وظاهر ان نقیض ضرورة الوجود هو المعنی الثانی لا الاول الذی هو
ممکنیة الشیء وایضا لیس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة
اجتماعیة یکون لها علة واحدة وحدة تالیفیة حتی یکون لها سلب واحد یستند الی
سلب علة واحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات یستندان الی علتین متخالفتین
غیر مجتمعتین فلا یکون نقیضاهما صفة واحدة مستندة الی سبب واحد وان
کانت الوحدة تالیفیة فضلا عن الحقیقة وانت تعلم ان الوحدة فی جمیع التقسیمات
معتبرة والا لم ینضبط الاقسام فی شیء من التقاسیم وقد قررت هذه الشبهة

فی کتاب الافق المبین ادام الله ظلال مصنفه علی مفارق العالمین بوجه آخر وهو
ان الوجوب بالغیر هو ضرورة الوجود بالغیر ونقیضه سلب ضرورة الوجود بالغیر
وهو ممکن بالنظر الی ذات الممکن وکذلک نقیض الامتناع بالغیر وهو سلب
ضرورة العدم بالغیر فاذن ثبت الامکان بالغیر وهو مقابل الوجوب بالغیر
والامتناع بالغیر ثم ذکر الجواب عنها بان نقیض ضرورة الوجود بالغیر سلب
ضرورة الوجود بالغیر علی ان یکون بالغیر قید اللضرورة لا السلب الضرورة
وکذلک نقیض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتیة من الغیر لا سلب
الضرورة الآتی منه والمستحیل هو اتیان سلب الضرورة من الغیر لا سلب اتیان
الضرورة منه   المشهور من الاوائل انهم یاخذون کلا من الوجوب والامکان
والوحدة والوجود امورا زایدة فی الاعیان والمتاخرون علی ان تلک الامور
زایدة فی العقل علی المهیات لا انها من العقلیات الصرفة التی لا صور لها
فی الاعیان یحاذی بها ما فی الاذهان وقد علمناک بما فتح الله علینا من طریق
القصد وسلوک الامر الوسط فی نحو وجود ذهن المعانی وانها علی ای سبیل یکون ثابتة
ومنتفیة معا وربما قرع سمعک من اقوام لیسوا من اهل المخاطبة والتوهین لکلامهم
والبحث عن مرامهم ان هذه الامور لا یزید علی ما یضاف هی علیها من المهیات الموصوفة
بها لا ذهنا ولا عینا فانک تعلم باول الفطرة انه اذا قیل الانسان ممکن الوجود
او الفلک ممکن الوجود لا یعنی بامکان الوجود فی الانسان نفس معنی الانسان وفی
الفلک نفس معنی الفلک علی قیاس ما نقلنا عنهم فی الوجود بل هو معنی واحد
یقع علیها فلو حمل الامکان علی الانسان وعنی به نفس معنی الانسان ثم حمل علی
الفلک وعنی به نفس معنی الفلکیة فلم یکن معنی واحد وضع بازائه لفظ واحد عز ما
وضع بازائه الانسان والفلک وان قیل علی الفلک بالمعنی الذی قیل علی الموصوفات

الانسانیة فقد کان المفهوم من الانسان والفلک شیئا واحدا وذلک بدیهی البطلان
فقد ثبت ان معنی الامکان اذا حمل علی المهیات المختلفة فلیس هو عین تلک وواحد
منها بل امر آخر یعمها عموم العرض العام اللاحق وقد قضی العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض
ابناء الحکمة والتحقیق حیث قال ان هؤلاء یوافقون ابناء الحقیقة فی الاجماع علی
وجود الصانع عز شانه بان العالم ممکن وکل ممکن مفتقر الی سبب مرجح ثم اذا بحثوا
فی الامکان یقولون هو نفس الشیء الذی یضاف الیه فکانهم قالوا العالم یحتاج الی
الصانع لان العالم عالم   قد وضع شیخ الاشراقیین قاعدة لکون
الامکان واشباهه اوصافا عقلیة لا صورة لها فی الاعیان بان کل طبیعة عامة
یقتضی نوعها اذا کانت له صورة خارجیة ان یتکرر متسلسلا مترادفا یتولد
منه فی الوجود سلاسل متولدة معا الی لا نهایة کالوجوب والوجود والامکان
والوحدة لا یکون موجودة فی الاعیان فکما انه اذا کانت للوجود صورة عینیة
وراء المهیة الموجودة کان له وجود عینی ولوجود الوجود ایضا الی لا نهایة ثم لمجموع
السلسلة وجود آخر فیتسلسل مرة ثانیة الی لا نهایة اخری وهکذا ولا یکون للوجود
الاصل حصول الا بحصولها جمیعا فکذلک الوحدة اذا کانت فی الاعیان وراء
المهیة کانت للمهیة دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخری وللوجود
وحدة وللوحدة وجود وتعود اللانهایة مترادفة متضاعفة وکذلک فی الامکان
والوجوب ویتولد سلسلة اخری علی التضاعف من الامکان والوجود
فالامکان وجود وللوجود امکان او لو وجب لم یکن عارضا وورا تلک
السلاسل سلاسل الی لا نهایة فی التضاعف بین الامکان والوجوب
بالغیر وبین الوجود والوجوب وبین الوحدة والوجوب فاذا کل مفهوم هذه
سبیله فانه لا یکون له صورة فی الاعیان ولا هو بحسب الاعیان شیء وراء

المهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لايحاذي بها شيء في
الخارج ولا يبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده وتخصص به من التنكير في
الحصول لذي العقول   ومما يتزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الواجب
عند القائلين بصحتها واستحكامها وجودا صرفا ووجوبا بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه
فضلا عن كونه في الاعيان فقد ناقضوا انفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا
محضا لا صورة له في العين وذات الباري عندهم صورة الصور واصل الحقائق
ومنها ان متقن هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد
يوجد تارة صفة لشيء وتارة متحصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا في انحاء
الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز
مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما اسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما الاطوار
مختلفة في التحقق والانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان
يكون ذاتا احديا قيوما واجبا بالذات وغاية نقصان كل منهما ان يكون اعتبارا
عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فموجودية المهيات التي لا حقيقة لها
بانفسها انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود
نفس حقيقة المهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا
يحتاج في موجوديته الى وجود ليضاعف الوجود ولكن للعقل ان يعتبر لها موجودية
اخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته فان حقيقة النور ظهور الاشيا فمظهر لها
فالاشيا ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الانوار
الى لا نهاية لكن للعقل ان يفرض للنور نورانية اعتبارية وللنورانية النور نورا آخر
اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته وكذا
الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما

وكثيرا

وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته
الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع
النقيضين وشريك الباري وامثالها وكذا ساير السلوب والاضافات وربما يكون
مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم
والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل
القدر في كتاب المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من
قال الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في انهما ينبغي ان
يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا ذهب اكثر متقدمي السلسلة
الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف
ويعقل احدهما دون الآخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود الى الوحدة فنقول
اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود وله وحدة
اخرى موجودة بوجود آخر وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود ووحدة
ووحدة وجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود هو او وجود الوحدة هي فان مفهوم الوجود
غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المرام
وبناؤه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات
واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة
ربما كان فردا او مصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا لله
ومعلوما ومرزوقا ومتعلقا فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون
لكل منها وجود علحدة وكاختلاف الصفات الحقيقية الالهية التي هي عين الوجود
الاحدي الالهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات
لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده الا بدليل آخر

غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منهما غير ذات الآخر ومما يوهم
هذا قول الشيخ الرئيس في آلهيات الشفا في بيان ان كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب
اثنينية في الذات ولا في الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس
هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين
انه من المحال ان ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في
الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور
المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما لا امر الا نفس
النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني
والمفهومات لا يقتضي ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى استيناف نظر وبرهان
غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها في الذات والحقيقة فكما ان مفهوم
التحريك غير مفهوم التحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم
المعقولية لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الاول بتعدد الذات دون الثاني بل
حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب
المفهوم بلا شك وريب فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذا انكشف
وهن قاعدتي في بعض هذه الامور كالوحدة والوجود واثباتها لعدميته في الخارج فلا اثر
لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانة بغيرها وقد مرت
الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقايق والمهيات فعليك بحسن التامل وقوة التدبر
ثم انك قد علمت ان الامكان وصف للمهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع
قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف به المهية المأخوذة على
هذا الوجه لا يكون امرا عينيا بل اعتباريا وايضا الامكان مفهومها سلبي السلوب
اي سلوب لاحظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة

يكون الامكان

يكون الامكان موجودا عينيا وراء المهية النظر في المعلول الاول وانه ممكن الوجود لانه
من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وان يكن اولا ثم يوجد لان ترجح الوجود بالغير لا يتصور
الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة
كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره وامتناع تحقق واجبين فاذا كان ممكنا فلا بد له
من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان احدهما كون الواجب
بحيث يحصل منه الشيء وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه وهذا
محال في الذات الاحدية والثاني ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن
معللا بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن
وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول وساير الازليات
فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء وقد اعترف بان الممكنات
لها حدوث ذاتي فاذن امكانها متقدم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها اذ
الوجوب بالغير منوط بامكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه
متقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بان يقال ان امكان الازليات له معنى آخر
غير الامكان في غيرها فان الامكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخلو
عنه شيء من المعلولات كيف وان لم يكن الابداعات الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى
القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذا وكذا
لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالانصاف
والانتصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن المعلولات من تقدم الامكان عليها فان
الكلام ليس في تقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الامكان
على احدهما دون الآخر انما الكلام في التقدم بالذات او بالطبع ولا شك ان الامكان
اذا كان امرا في العين والوجود بالغير مشروط بالامكان في نفسه وبالشيء من ذاته

يتقدم على ما له من غيره سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص عن هذا
الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير الى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو
كون الامكان ونظايره موجودات لغيرها معدومات لذاتها كيف ولو كان للامكان
صورة موجودة في انفسها وان كانت حاصلة لغيرها كساير الاعراض الخارجية التي
لها صور في الاعيان لم يكن من لوازم المهيات مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود والعدم
معها لان لازم المهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح ام لا يجب ان يكون امرا عقليا
وايضا لو كان الامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالمهية
لان لا ضرورة الوجود والعدم اذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للمهية الموجودة
فيستلزم في ضرورة احدهما التي هي ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة للمهية
باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا نضر بها
للمهية الماخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فيكون
موضوع الوصفين متعددا ولحوق النعتين مختلفا واما ما قيل ان الامكان للممكن عبارة
عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه ان شيئين عن ذاته المقتضيين الى ذاته
فسخافته ظاهرة لان مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس الى
طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسته الى شيء
ان الذين يقولون ان الامكان ونظايره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة
لها صورة في الاعيان وهوية زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد
والشيء ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اوليها انا اذا حكمنا على الشيء بانه ممكن
في الاعيان تدرك تفرقة بين هذا وبين الحكم بانه ممكن في الذهن فليس الا ان الممكن
الخارجي امكانه في الخارج والممكن الذهني امكانه في الذهن وقس عليه نظايره وثانيها
انه ان لم يكن الشيء ممكنا في الاعيان لكان في الاعيان اما ممتنعا او واجبا

اذ لا مخرج للشيء عن احد هذه الاوصاف ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما ولو
لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد في الاعيان
ضروري وجود او ضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثها لو كان هذه
الاشياء محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امورا عينية في ذوات الحقايق كان
للذهن ان يضيفها الى مهية اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك
الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره ورابعها مختصة بالامكان
وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجده الفاعل الا لانه ممكن في
الاعيان لا لانه ممكن في الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا في الذهن انما وجد في
الخارج فلا بد له من ان يكون له امكان في الخارج وهذه الحجج اقوى ما يمكن ان يذكر من
قبلهم في كون الامكان وساير الامور العقلية والاوصاف الذهنية التي تجري مجراه
لها صورة عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان
الامكان ونحوه امور زائدة على الحقايق التي اضيفت هي اليها في العقل اذا لاحظ مهية
الانسان او غيرها مثلا وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها
وكذا ساير النعوت التي ليست نفس المهية والاجزاءها واما ان هذه الامور الزائدة
لها صور في الاعيان فغير مسلم اللهم الا في النعت الذي هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية
التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا تاثير لشيء من الحجج في
ان للوجود صورة في الاعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبي وتاييد ملكوتي وامداد
علوي وتوفيق سماوي وقول من قال انه ممكن او موجود في الاعيان فيستدعي ان يكون
امكانه او وجوده في الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء بانه ممكن في الاعيان
ان يكون امكانه واقعا في الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط قد يفرق
من الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه في الاعيان ممكن

كما مر ومحكوم عليه ايضا من قبله انه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اي نحو وجودها انما هو
في الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم
حكما مطلقا يتساوى النسبة الى العين والذهن وكما لا يتاتى لاحد ان يزعم ان الامتناع
ان لم يكن له صورة في الاعيان لم يكن الممتنع في الاعيان ممتنعا فيه وان لم يكن له
امتناع في الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا وكذا ليس له ان يقول ما ذكر في الحجة
الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد في انها من الاوصاف
العقلية التي لا صورة لها في الاعيان مع اتصاف الاشيا بها في الاعيان والاذهان
جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية واما ما وجد في المطارحات لصاحب الاشراق
في ابطال كون الامكان والامتناع والوجوب لها صورة في الاعيان من ان
حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية و
الفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشيا تتصف بها
في الاعيان ولا صورة لها في الاعيان ولا منافاة بين كون زيد جزئيا والانسان
كليا في الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق في الاعيان
فكذلك الحال في اتصاف الشي بالامكان والامتناع ونظايرهما فمنظور فيه لان قياس
الامتناع والامكان ونظايرهما الى الكلية والجزئية ونظايرهما قياس بلا جامع فان
مصداق اتصاف الاشيا بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها الذهني
بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التي يذكر في العلم الكلي فانه قد يكون
بحسب حال الماهية في العين وان كان ظرف تحقق القبيلين في انفسها انما هو
الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية
الاستعدادية المقربة للشي الى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض من فاعله
التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا

الان انه يسبق لكل حادث زماني امكان بهذا المعنى موجود في العين الى ان يحين وقت
بيانه وتحقيق القول فيه انه باي معنى يقال انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو
بحسب نفس الذات من حيث هي فالمسلم انه يسبق الامكان الذاتي على الوجود بحسب
اعتبار ذهني وملاحظة عقلية حتى ان الممكن وان لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده
تصور العقل حالة لا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان عيني متقدم
على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو
ليس الكون بحصول وبصدد الكون شيئا بعد شي كحركات اهل الجنة وعقوبات
اهل النار على ما وردت به الشرائع الالهية واقمت عليه البراهين العلمية فان وجب ان
يكون لكل حادث او ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فحصيل
امكانات غير متناهية في المادة وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من
الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلتحق بالممتنع او الواجب وربما
يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بان يقول هي غير مترتبة
بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا بينا ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية
مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو من حيث طبيعة الامكان
غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الامكانات لانها
قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم وليس اختلاف الامكانات الذاتية الا لاختلاف
ما هي امكاناته وهي الحوادث المعدومة الغير المتناهية ويستحيل ان يتمايز شي بسبب
اضافة الى شي معدوم فان ما لا ذات له لا يتميز به شي عن شي وليس لاحد ان يقول
انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية تقع اضافة الامكانات الغير المتناهية فيتمايز
بها بعض الامكانات عن بعض لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل
العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال

على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان لعدد
الغير المتناهي مطلقا كليا وبين ان يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه اعدادا غير متناهية
بالفعل فان هذا مستحيل دون ذاك فاذا اخطرنا بالبال امكانات غير متناهية مجملة
بازاء حوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احدهما الكل من الاخرى سواء فلم
يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان كلامه على تقدير
التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز
فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف
تحصله وتحققه الا الذهن لان تعقلنا لامتياز الامكانات اذا فرضنا كون
امتيازها واقعا بحسب الاعيان يكون تابعا لامتيازها فاذا حصل الامتياز
بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشي على نفسه وتابعيته اياها وهو
محال الوجه الثاني ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين
فاما ان يبقى في كل من النصفين امكانات غير متناهية هي بعينها الامكانات التي
كانت ويحدث لها امكانات غير متناهية في تلك الحال او يبقى في كل واحد امكانات
متناهية واقسام التوالي باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون
شي واحد بعينه موجودا في حالة واحدة في محلين وهو محال واما الثاني فلان الامكانات
اذا احدثت في كل واحد منهما فسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخرى
ثم ان كانت حادثة يحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاصل طبقة منها
الا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية والموقوف في حالة واحدة
على ما لا يتناهى ترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التي
امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو الحجة المذكورة
من ان كل ما ليس له امكان في الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الشي

من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين
عدد متناه فيتناهى الامكانات في مادة واحدة والحوادث في كل واحدة لا يتناهى
ولا يصح ان يفرض في كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل
هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فان القسمة في الجسم غير متناهية
فعند كل قطع يلزم ما يلزم في القطع الاول وليس الامكانات يحدث عند القسمة كما هو
المفروض فاذن قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها
في جزء وبعض منها في جزء آخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة
على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم
ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التي هي الامكانات فيلزم اما جزء الذي لا يتجزى
وهو ممتنع كما سيجي برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه
للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل سيأتي بيانه وكيف يصلح في جسم واحد متناهي
المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا
بين الحواصر على ان الكلام يتاتى بعينه في كل واحد منها بحسب امكان قسمته ومما يرد
ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود في الخارج ان امكان الشي يلزمه
الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية يلزمه الاضافة الى امر معقول يضاف هو
اليه في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عيني
اذ الاضافة الخارجية الى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشي
الذي يمكن حصوله في الخارج فيصفه بصحة كونه ولا كونه اما بحسب حاله في نفسه كما في الامكان
الذاتي او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته
المهيات له كما في الامكان الاستعدادي   يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما
اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللايق بذكرها اسلوب آخر

النظر لجلاله ذكره عن ان يكون واقعا في اثناء احكام المفهومات الكليه وخواص المعاني ا تعالت
الانتزاعيه الاشيا نزرا منها يتوقف عليه صحة السلوك العلمي وتنوط به العبادة العقليه
وهو الذي قدم بيانه وسنعيد اليه على مسلك قدسي وطريق علوي كما ان
الضرورة الازليه مساوقة للبساطة والاحدية وملازم للفردية والوترية فكذلك الامكان
الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وشفيق الشركة والازدواج وكل ممكن زوج تركيبي اذ
المهية الامكانيه لاقوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا مرتبة من القصور
ودرجة من النزول فيثار منها المهية وينتزع بحسبها المعاني الامكانيه وتترتب
عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات
على كل قابل وان كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانيه
ايضا من ابداع الحق الاول واضواء النور الازلي ونسبتها اليها بضرب من
التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هوية امكانيه تنتظم من مادة وصورة
عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما يتضمن فيه الآخر وان كانت من الفصول
الاخيرة والاجناس القاصية وايضا كل من الذوات الامكانيه فانها في نفسها
ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء علتها بالفعل فان لها الحكم المهية الليسية
الصرفة ويحكم وجودها بسببها التام الايسية الفائضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة و معنى
ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلا شي غير الواجب
بالذات متبرى الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة
والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة
تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فالبساطة الحقة مما يمتنع تحققها في عالم
الامكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات واما
الوترية فهي ايضا مما يستأثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب مهيته مفهوم كلي

معناه

معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما شخص امكاني الا وهو واقع
تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا يابى معناها ان يكون هناك عدة افراد تشترك
معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية
لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شركا فوحدات الممكنات
وحدات ضعيفة في البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهومه متألف من جهة وحدة
وجهة كثرة وجهة الوحدة في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهي التي افاضت
الوحدات على الترتيب النزولي فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة
كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي هي تعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة سائر العقول
الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثرة
بالقوة من غير ان يجامعها ثم وحدة الهيولى التي هي تعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها
الى الحقايق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان
عنصر المركب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر
الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم
والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من جزئين
مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضي
الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات متقررة في انفسها متجوهرة في
حقايقها وتلك المفهومات لا يحمل على انفسها الحمل الشايع الصناعي فكما ان شريك
الباري ليس الا نفس مفهوم شريك الباري لا ان يحمل عليه شريك الباري بل يحمل
عليه انه من الكيفيات النفسانية الفائضة عليها لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة
فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقائضها
ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها

الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم وههنا
دقيقة اخرى وهي ان الوحدة معتبرة في اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلي وقاعدة كلية
فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اي كل مركب له صورة
واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود واحد فهو بسيط وكل ماله طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا
فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع
ولا امكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين
ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من
الواجب والممتنع ليس له الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من حيوانين
ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين
المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والآخر صاهلا
ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا انما الموجود فيهما موجودان
هذا وهذا الامر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود
وان ما لا وحدة له لا وجود له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا
كان عدمه مستندا الى عدم وجود علته وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه
وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فردود بان علة عدم المركب بما
هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كذلك وجود الاجزاء حتى لو فرض
للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت
الاجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما هو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما
هو مركب مستندا الى عدم علتها فلم ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم ذلك المركب
بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدم

الضروري الذاتي الازلي   في ان الممكن على اي وجه يكون يستلزم الممتنع بالذات
ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع
ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا
ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم
بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما وهذا الوضع لا يستوجب نفي الملازمة بين
الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد يجب حيث
لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما سيحقق واعجب من
ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو
يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته
ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات
الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او
ضروري الوجود او لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي ولا نعني بمعنى
ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس الى الغير وقد وضح الفرق
بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص و
التحقيق الا انه سخيف لا علم ان الامكان بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء
ليس بينها علاقة الايجاب والوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة
الذاتية السببية والمسببية في الوجود او العدم ويقرب منه في الذهن كلام المحقق الطوسي
والحكيم القدوسي ضاعف الله قدره حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول عدم
الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن المحال بالذات لانه انما يستلزم عدم
علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى فقط فان ذات العلة الاول لا تعلق
بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على

ذاته العدم سواء كان لذاته معلول ولا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق
وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما صار محالا من كون العلة
في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا انحلال
حكمه اعني فرض عدم العلة الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته لما
افاضتها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف في بل مع جلالة شانه ووثاقة رايه ودقة
نظره في الابحاث الآتية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ماله من النعوت
وان العلة الاولى انما يوجب عليها نفس الذات من دون حالة منتظرة او داعية
زائدة وانها بسبب القيوم الجواد التام القيومية والافاضة وانها بما تتحقق ذاتها
تتحقق عليتها من دون المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية
الاول شيئا ممكنا ليصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول نقلنا الكلام الى الملازمة بين
السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات
او يعود المحذور الاول كيف وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب
الذات او بحسب كمال الذات او بحسب خيراته الاضافية ورشحاته الافاضية فالحق في
هذا المقام ان المعلول له مهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب هويته
العينية من امرين شبيهين بالمادة والصورة احدهما محض الفاقة والقوة والبطلان
والامكان والآخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من
طريقتنا ان منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات
والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها وقد مر ايضا
ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في المهية وان احدهما يجامع الضرورة
الذاتية بل عينها بخلاف الآخر فانه ينافيها فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر مهيته
التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الاتم وخصوصية تعينه المصحوب لشوب

الظلمة

الظلمة والعدم وان كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الازل
فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل عدمه كحال وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة [illegible]
شيء منها بحسب مهيته من حيث هي هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية
لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم
بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده يستلزم لوجوده
استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن المحال اصلا وليس
لعدمه في نفسه اي نفس ذلك العدم جهة امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم
من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية
وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها فكذلك لا يلزم ههنا كون كل عدم ممتنعا
بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية الطوع والوضوح على اسلوب هذا الكتاب
واما على اسلوب الحكمة الذائقة فلا يبعد ان يقول لهما ان كان يعني باول شقي الكلام
ان العقل اذا جرد النظر الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر غيره معه لم يجد فيه علاقة
اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو
محفوظ بحاله وان اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر
فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما للعلة او
نختار الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس نفس
المهية الممكن بل وجوده معلول بوجود العلة وعدمه لعدمها ويقول ايضا ان كان يعني
باخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان
الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس ينفيه بل ان معروضه
لا يكون الا الممكن بالذات اقول عنينا به ان العدم بما هو عدم ليس الا جهة الامتناع
كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل ان يتصف

بامكان الوجود كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في المهية وكون
معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اي الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى
ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته
غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم واما في شيء منهما فالموصوف
بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له فان
قلت فعلى ما ذكر من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف
يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث ثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه
ممتنعا بالذات فيشكل لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال الا على
كون البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي
محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى مع جوابه والذي يدفعه الآن هو
ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر
وعدم اباء او امتناع الخارج وطبيعة الكون لو قوعه ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه ههنا
هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان حال المعلول
الاول وساير الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم دون
الامكان وقد مران لجملة امكانه مختف تحت سطوع نور القيوم تعالى وتقدس فالممكن بهذا
المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه كما انه يستلزم الواجب
لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن
لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان
الامتناع الذاتي ايضا قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والمهية المقدرة
كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر
سواء كان مصداق تلك نفس المهية المفروضة او شيء آخر وراء مهيته مستدعيا لتقضيها

في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع الواقع وكذلك الضرورة
الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون
بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات القيوم الاحدي جل اسمه
او لاجل علة مقتضية له ويقال للاول الدوام الازلي وللثاني الدوام الذاتي فاذن قد
ثبت ان امثال الا الخلفية وكثير من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة
العقلية ان ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا
ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبمهيته ممتنعا او بواسطة سبب تام اقتضى
الامتناع كما في مثلا الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا لاي
وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ولكانت لها
مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر ان
الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان
المراد فيه نفي الامكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي يلزم عليهم كون كل جوهر
عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرؤن عن هذا
التصور الفضيح القبيح ربما قرع سمعك في بعض المسطورات العلمية شبهة في
باب اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان موجودا او معدوم وهو
في كل من الحالين ممتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في
موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص
لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق ههنا المحكوم
عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع رفعه
فيمتنع فاين ممكن فتسمعهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة
ان اريد من الوجود والعدم الحيثيات اذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار الشيء منهما

اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم
من حيثية الاتصاف بالوجود وعدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول
كل منهما حال المهية بحسب اطلاقه من القيود وان اريد بها مجرد التوقيت قلنا ان نختار
كلا من الشقين قوله وفي كل من الحالين اى الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف
به قيل هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشئ مع تحقق الاتصاف بمقابله فهو
غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفي الثاني يق ان قوله اى
اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية او اعتبار
المراتب فيها الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود
فصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا
بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا بالوجوبين
السابق واللاحق اللذين احدهما بحسب اقتضاء العلة والآخر بحسب حاله في الواقع وابا بالامتناعين
للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب المهية
من حيث هي هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية
بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها
من حيث نفسها وان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشيا
من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالمهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا بحسب
نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكمونها
ازلا وابدا واذا لم يتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى لساير الصفات الخارجية
التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا النفس
الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود يستتبع مهية
خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعة الصورة

الوهم

الواقعة في المرآت للصورة المحاذية لها وكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر
بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بكيفيته ويتحرك بحركته ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات
التي يتعلق بها الرؤية كل ذلك على سبيل الحكاية والتخييل لا على طريق الاصالة
والاتصاف بشئ منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان
المهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب
اليه المحققون من العرفاء الكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ
العارف المتاله محي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية
اذا ادرك الانسان صورته في المرآت يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية
الصغر لصغر جرم المرآت او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه
ليس في المرات صورته ولا هي بينه وبين المرآت فليس بصادق ولا كاذب في
قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية
ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا
عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز
واجهل واشد في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب
لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهيات في انفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان
لا تحتاج الى مزيد مؤنة لابطال الاولوية الذاتية سواء فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان
احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا تخرج به الشيء عن حكم الامكان او
بكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير داخلة الى الضرورة لا من قبل
مبدا خارج ولا باقتضاء سببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي
اليس قد استبان من قبل ان علاقة المهية بالنسبة الى جاعل الوجود انما هي تبع للوجود
والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالا ونقصانا قوة وضعفا والمهيات

في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيره بما لم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا
ليست هي في نفسها شيا من الاشيا حتى نفسها حتى يصلح لاسناد مفهوم ما
اليه الا بحسب التقدير البحت والامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية
قبل اتصافها بالوجود ولكن ما لم تقع في دار الوجود ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل
لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها هي او كونها ممكنا من احوالها
السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على موجوديتها
تقدم الموصوف على الصفة فقس عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما
في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شي
واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل لضرب من التعمل والتحليل يحكم بان بعض
الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل والعين
على التعاكس لان اللايق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول
الوجود بالكنه فيه كما مر واللايق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات
فهو الاصل والمهية يتحد معه اتحادا بالعرض في العارض بهذا المعنى اللطيف الذي
قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما يجب فرض العقل اياها
مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود واما باعتبار خارج عن
فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام لعرضها
وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق
بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع وهو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن لو
انقلب من المهية التقديرية الى مهية حقيقية مستقلة كان الامكان من الاعتبارات اللازمة
للمهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض
المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اياه لا ان المعدوم بما هو معدوم موصوف

بالامكان او الامتناع كيف والمعدوم ليس بشيء فمن ان مهية قبل جعل الوجود حتى يوضع
اولوية الوجود او شي ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشي مكون نفسه ومقرر
ذاته مع بطلان الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان الحكم
بنفي الاولوية الذاتية بعد التشبث على ما قررناه من حال المهية بشرط ملازمة الفطرة مستغن عن
التبيان والاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصر له يسمى فصوص
الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشي نفسه وذلك فاحش واما صحة عدم
بنفسه وهو افحش وتوضيحه ان الاولوية الناشئة عن الذات اما انه علة موجبة للوقوع
فيكون الشي علة نفسه واما انه يقع الشي لا بمقتض ولا بموجب ولا باقتضاء وايجاب
من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حيز الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان احد
الطرفين وليس يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون
الشي بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عين
ذاته كما انه مبدا رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود اولا يعني
بالعلة الا ما ترجح المعلول به ومع كونه علة الاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه
حد الوجوب فاذن قد صار العدم جايز الوقوع لا لمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض
وحيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر
مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل شيا من المهيات في وجوده العلمي اي وجوده في
علم الباري تعالى او ارتسامه في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان وجوده الخارجي
على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية به بعينه كالكلام في الوجود
الخارجي في ان المهية لا يوجد به الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود
ثم مع عزل النظر عن استحالة الاولوية يقال لو كنت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون
الشي الواحد مفيد الوجود نفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده

اياك وان تستعين لبعد اثارة الحق من كرة الملكوت على قلبك باذن الله بما
من بعض الانظار الجزئية في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون
الحكمة واستحسنه الآخرون من ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية
الطرف الآخر للتضايف الواقع بينهما ومعية المتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية
الطرف الآخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب
الطرف الراجح بما فرض غير منتهية الى حد الوجوب فهو منتهية اليه فظهر الخلف وبعبارة
انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية
الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة لامتناع
الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هو على سبيل الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا ينافي
الطرف الآخر اي واجبية الطرف المرجوح ثبة بل نحو الاليقية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف
المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحية كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان
الوجود يرجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح
على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين
وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعي مرجوحية الطرف الآخر على سبيل
الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الآخر لا تقتضي الا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف
يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المتبين ان مرجوحية الطرف المرجوح
انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية اعني الذات
الحيثية بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ولا يستدعي
الا وجوب الطرف الراجح كذلك اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض والامتناع
بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي
بازاء هذا الامتناع وبهذا انهدم ساير الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وفلما

يسلم في الوجوه المذكورة عن هذا الايراد من الناس من جوز كون بعض
الممكنات مما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج من حيز الافتقار الى الغير
ويسد به اثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي
اكثرية وقوع وجوده بايجاب العلة وافاضة الجاعل او اشدية وجوده او اقلية شرط الوقوع
وبعض آخر بالعكس مما ذكروه منهم من ظن ان هذه الاولوية في طرف العدم فقط بالقياس
الى طايفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل
وقوعا والمتقولون بهذه الاقاويل كانوا من المتشبثين الى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل
نضج الحكمة واكمالها وعند طايفة من اهل الكلام كلما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لمنعهم تحقق
الوجوب فيما سوى الواجب وان كان بالغير وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة
كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى بها والا لجاز بقاؤها ولصح الوجود
ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب العدم فليمكن جوازها
في جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد تم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط و
انضمام داع او انتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول
والا لم تتميز علية شيء عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يصح عليها اقتضاؤه
واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى مهية
ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما ترى
من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائما كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع قد يمنع
عنه عند ما يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين زور واختلاف ففي الاول اشتباه بين
قوة الوجود وضعفه وبين اولويته بالقياس الى المهية وقد مر ان لكل شيء درجة من الوجود
لا يتعداها وبعض الاشياء احظ من الوجود واكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظايرها لا ان
الوجود اولى بها من العدم او بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود

الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلا منافى مطلق الوجود الممكن لمهيته ما فان ما بالقياس اليه
يعتبر طباع الامكان الذاتى انما مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما
لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتى المستلزم لتساوى نسبة طبيعتى الوجود والعدم
الى ذلك الشيء وكل من الاستمرار وعدمه متساوى النسبة بالقياس الى ذات
كل امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما
بحسب المهية من الآخر فمهية الحركة واشباهها من الطبائع الغير القارة اذا اقتضت الى
وجودها التجددى ورفعها كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا تحتم
ولا رجحانا وانما تخصص الوجود او العدم بايجاب العلة التامة او لا ايجابها واذ اقتضيت الى
الوجود الاجتماعى للاجزاء التحليلية لها كان سبيلها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع
البتى من غير شوب صحة وجواز عقلى وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافى الامكان
الذاتى مطلقا وفى الثانى وقع الغلط بحسب احد ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرائط
ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب بتة واما القرب والبعد من الوقوع
لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا تقتضى اختلاف حال فى مهية الممكن بالقياس
الى طبيعتى الوجود والعدم بل انما تختلف بذلك الامكان بمعنى آخر اعنى الاستعداد
القابل للشدة والضعف الذى هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتى الذى
هو اعتبار عقلى وللمسترشد ان تقمع الاصول المعطاة اياه التهويسات التى وقعت من
طايفة متجادلين فى هذا المقام لا فايدة فى ايرادها وردها الا تضيع الوقت بلا غرض ونفو
نقد العمر بلا عوض   فى ان علة الحاجة الى العلة هى الامكان فى المهيات والقصور
فى الوجودات ان قوما من المجادلين المتسمين باهل النظر واوليا التميز العايين عن كسوة
العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا فى انكار سبيل الحق شططا وتفرقوا فى سلوك
الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا

داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هى الامكان ومنهم من تيا هب
للجدال بالقدح فى ضرورة الحكم الفطرى المركوز فى نفوس الصبيان بل المفطور فى طباع
البهيمة من الحيوان الموجب لنفرة عن صوب الخشب والعيدان والسوط والقضبان
وكلامهم كله غير قابل لتضيع العمر بالبحث وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس
وجمهور المتعلمين متوجهة نحوه وتابعة اليه فنقول اليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس
الى الذات يغنيان الذات عن الافتقار الى الغير ويحيلان استنادها اليه بحسب تلك
الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا فى علة الحاجة شرطا كان او شطرا كان انما يعتبر
ويؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجبا وممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وايضا
الحدوث وسبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخرة عنها المتاخرة عن الوجود المتاخر
عن الايجاد المتاخر عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا
على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفى عليه الامكان من جهة انه
كيفية نسبة الوجود ولان الامكان حالة يعرض لنسبة مفهوم الوجود الى المهية بحسب الذات
فى لحاظ العقل وليس مما يعرض فى الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومى الوجود
والمهية بحسب اخذهما من حيث هى لا عن فعلية النسبة فى ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف
الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به المهية ولا الوجود الا حين الموجودية لا فى
نفسها ولا ريب فى تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية
المفطورة بانا اذا اعرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبة الى الذات فى دفع
الضرورة عنهما فامتنع الترجيح الا لمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا
الاخيرة فوق الاولى فى القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم اذا تطرق الاحتمال
بوجه ما الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض بنقيض اليقين التام فالظلم
فيه ظاهر اذ لم يعلم ان التفاوت فى الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت فى طرفى

الحکم والحکم فی نفسه مما لا یتفاوت علی ان الحکم الفطری والحدسی کالاقتناصی مما یجوز
فیه التفاوت بالقیاس الی الاذهان والازمنه وخصوصیات المفهومات ولتعود
لتفاوت النفوس فی استعداداتها الاولیه غرزنا واستعداداتها الثانویه
کسبه فالسلایق العقلیه فی اوروک نظم الحقایق وتالیفها وذاتها وزان السلایق
الحسیه السمعیه فی وزن الالفاظ وتالیف الاصوات وجهه الوحده فی العقلیات
کجهه الوحده فی السمعیات والتخالف کالتخالف وکان من سلمت ذایقه عقله من
القصور والاختلال او من الامراض النفسانیه والاعتلال الحاصل من مباشره
الجدال والمناقشه فی القیل والقال لم یرتب فی استحاله رجحان الشی علی مثله من
کل جهه الا منفصل ومن استحل ترجیح الشی بلا مرجح یوشک ان یسلک سبیل الخروج
عن الفطره البشریه لجنایه ذاتیه وقعت من سوء قابلیتها الاصلیه وعصیان جبلی
اقترفت ذاته الخبیثه فی القریه الظالمه الهیولیه والمدینه الفاسقه السفلیه
المستحلون ترجیح احد المتساویین بلا سبب تشعبوا فی القول ففرقه قالوا ان الله
سبحانه خلق العالم فی وقت بعینه دون سایر الاوقات من دون مخصص تخصیص
ذلک الوقت وفرقه زعمت انه تعالی خصص الافعال باحکام مخصوصه من الوجوب
والحظر والحسن والقبح من غیر ان یکون فی طبایع الافعال ما یقتضی تلک الاحکام
وکذلک الهارب من السبع اذا عن له طریقان متساویان من کل الوجوه
والجایع المخیر بین رغیفین متساویین کذلک یخصص احدهما بالاختیار من غیر
مرجح وفرقه یقول ما یختص من الاحکام والاحوال باحد المتماثلین دون الآخر غیر معلل
بشی لانه بای شی علل فسد وفرقه یقول الذوات متساویه باسرها فی الذاتیه
مع اختصاص بعضها دون بعض بصفه معینه دون سایر الصفات فهذه تشابهتهم
فی الجدال ولو تنبهوا قلیلا من نوم الغفله وتیقظوا من رقده الجهاله لتفطنوا ان الله

تعالی

تعالی فی خلق الکائنات اسبابا غایبه عن شعورنا اذ انا محجوبه عن اعین بصائرنا وان
الجهل بالشی لا یستلزم نفیه وفی کل من الامثله الجزئیه التی تمسکوا بها فی مجازفتهم ینفی
الاولویه فی رجحان احد المتماثلین من طریقی الهارب ورغیفی الجایع وقدحی العطشان
مرجحات خفیه مجهوله للمتوطنین فی عالم الاتفاقات فانما لهم الجهل بالاولویه لا نفی
الاولویه واقلها الاتصالات الکوکبیه والاوضاع الفلکیه والهیآت الاستعدادیه
فضلا عن الاسباب القصوی التی بها قدر الله سبحانه الامور وقضی من صور
الاشیاء السابقه فی علمه الاعلی علی الوجه الاتم الاولی واما الذی نسبت الی
الحکیم وانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان کلامه مرموز علی ما هو عادته وعاده
غیره من القدماء حیث کتموا اسرارهم الربوبیه بالرموز والتجوزات وقد وجه کلامه
بعض العلماء بانه انما انکر العله الغائیه فی واجب الوجود بالذات لا غیر اذ هو
معترف بان ما لا یجب لا یوجد بل قد یسمی هو وغیره الامور اللاحقه بالمهیات لا
لذاتها بل بغیرها اتفاقیه وح یصح ان یقال ان وجود العالم اتفاقی لا بمعنی انه یصیر موجودا
بنفسه کلا او بفعله الباری جزافا بل ان وجوده لیس لاقتضائه من ذاته بل هو من غیره
ویقرب من هذا ما خطر ببالی فی توجیه کلامه وان هو مهیات الممکنات لما علمت
من طریقتنا انها فی الموجودیه ظلال وعکوس للموجودات وانما تعلق الجعل والابداع
فی الحقیقه بوجود کل مهیته بنفس تلک المهیته وکذا العله الغائیه انما تثبت لانحاء
الوجودات دون المهیات فمهیه العالم انما تحققت بلا غایه وفاعل لها بالذات
بل وجوده یحتاج الیهما بالحقیقه فعبر الرجل عن هذا المعنی بان کون العالم اتفاقی ای هو
واقع بالعرض نظیره الجهات التی ضمت الی المعلول الاول البسیط عندهم
وصح بها صدور عنه اذ لا ریب لاحد ان الصادر عن الواجب بالذات
علی رایهم احدی تلک الجهات کوجود المعلول وغیر ذلک کالمهیه والامکان

والوجوب بالغير انما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي والالزم اما صدور الكثرة عن الامر
الوجداني او التركيب في الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا او بالجملة القدما
لهم الغاز ورموز واكثر لمن جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم اما لجهلهم وغفلتهم
عن مقامهم او لفرط حبه لرياسة الخلق في هذه الدار الفانية وطايفة ممن تاخر
عنهم اغتروا بظاهر اقاويلهم واعتقدوا تقليد الاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول
بالاتفاق وضلوا ضلالا بعيدا ولم يعلموا ان المتبع هو البرهان اليقيني او الكشف
وان [illegible] يتى لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبايع اللغات
مختلفة ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء
لو كان بتاثير العلة فيها لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر وحال عدمه والاول تحصيل
الحاصل والثاني جمع بين النقيضين والحل يكون بالفرق بين اخذ الاثر في زمان
الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني
شرط ولا استحالة في الاول بل هو بعينه شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة
مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ما في حكمه من غير انفكاك احدهما عن الآخر في الوجود وكل
علة فانها تؤثر في معلولها وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى
يلزم المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني والحاصل ان
تاثير العلة في حال الحصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل للحاصل
بنفس ذلك التحصيل لا تحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه آخر ان اريد بحال الحصول
المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية
الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا
يلزم شيء من المحذورين اذ تاثير العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي لا
من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة

مقارنة ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها
ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتسلسل فيه وللجدليين مسلك آخر وعره هو ان
تاثير العلة في حال حدوث الاثر وهي غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم ومنع
وجود المقارنة بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت بانه يوجد في الآن الثاني وتصور
من ذي الصوت في الآن السابق عليه الثاني ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في
اتصافها به والاول محال لان ما يتعلق بالغير يلزم عدمه بعدم الغير وسلب المهية عن نفسها
ممتنع والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن
انه لا يلزم ان يكون الانسان مع كونه انسانا يصير موصوفا بانه ليس بانسان بل انما
ينفي الانسان ولا يبقى رفع بان يبقى الانسان قضية ولا بد من تقرير موضوعها
حال الحكم فيكون النافي هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا متقررا وغير متقرر وكذا
الكلام في الوجود ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا
اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب
بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس
الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف
بالاتصاف حتى يتسلسل الامر الى لا نهاية ويزاح في المشهور بان الجعل يتعلق بنفس
الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس
المهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس
مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر العلة لا الحالة التركيبية بينها
وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان
انسان بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه
البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض ويمتنع تاثير المؤثر فيه لان

وجوب الشيء ينافي احتياجه الى الغير فما وجب لذاته ولاستحالته جعل ما فرض مجعولا الا قبل
فرض الانسان نفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان ذلك ان تقول يجب نفس الانسان
واردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق في ميزان
المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة
علة فان كون الانسان واجبا من العلة لا يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى
العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل على عدم كون
الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل عليه كون كون الانسان انسانا من الغير
وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اخترناه الان المتاخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية
نفس المهية ويرد عليك في هذا المقام بما بلغ اليه قسطنا من عالم المكاشفة ومعدن الاسرار
والمشهور بين المشائين اختيار الشق الثالث اي كون تاثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود
وقد وجهوا كلامهم بان مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة
واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل ذلك الامر في الانسان
مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها
ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه باتصاف المهية بالوجود والاتصاف
بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى
سبب وراء اعتبار العقل اياها هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم
المذكور ينفسخ الضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل يمكن ان يوجد على انها
مستقل في التصور بل هي مرآة لملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها
ارتباطية لا يمكن ان يتعلق بها التفات الذهن واستقلالها في التصور كما اشرنا
اليه واما اذا استونف الالتفات اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها
آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين الذات للطرفين فكانت [illegible]

في ان تعلقها بالجاعل بما را وتاثير الجاعل فيها بحسب اية حيثية يكون من الامور المحتملة
المذكورة في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب بما تمسك فيقال ان رجحان
عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف
يمتنع استناده الى شيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم وجود علته يستدعي التمايز بين
الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول فحيث لا تمايز ولا اولوية
فلا عليه معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ومضافا
اليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كان بحسب
الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها بانضمام كل من المعنيين اليها يحتاج الى امر آخر كان
معنى تاثير العلة في وجود مهيته ما ليس ان تودع في المهية شيئا يكون هي حاملة له في الحقيقة او متصفة
به في الواقع بل بان تبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذاته مهيته من غير تاثير المهية متصبغة
بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من سبيلنا فكذلك معنى تاثيرها
في عدم المهية ليس الا ان يبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي بالعرض ثم للعقل ان
يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود ولسبب تصوره وجود العلة
او عدمها من جهة علمه بالاسباب المسمى بالبرهان اللمي او لسبب ملاحظته وبعد ان الآثار
المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما بالبرهان المسمى بالان
تعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود وليس الا ماله حظ من الوجود ولا ذات العدم مما هو عدم الان
مرجح طرف الوجود يجب ان يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار
واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر له خارجا عن ملاحظة
العقلية فعدم العلة وان كان نفيا محضا في طرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب
ملاحظة العقل ولكن يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا
كل واحد منهما بوجه غير الآخر فان استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج هو كونها

بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى عن هذا الوجه السلبي واما امتناع
عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم
به عليه وفي تصور عدم المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها
على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية نوع
من الوجود يكفي في كون بعضها مرجحا لآخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام
وذلك لم يلزم ههنا   ان للمهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية
واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من
غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا سوى الوجود ثم العقل يتصور
المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن
الوجود والعدم خالية عن ضروريتهما ولا ضرورتهما بالمعنى العدولي ايضا فحكم بحاجتها
في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك ان الشيء اي المهية
امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود
اول الصوادر واصلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية
بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتأخر بحسب وجوده الرابطي
عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما ثبت في العلم الطبيعي وجود مبدأ الحركة بعد
اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات
الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم في نفس المهية المغيرة متقدمة على حال كونه ذا
مبدأ محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب كونه
تعالى متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على
المهية وحالاتها متأخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به
قد لوحنا اليك وسيتضح لك بيانه ان المفهوم الكلي ذاتيا كان او عرضيا

ليس اثر

ليس اثر الجاعل القيوم للوجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود
بذاته سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير
من الوجود الحادث اذ كان اقوى وانت اذا احللت معنى الموجود الحادث الى عدم
سابق ووجود وعلمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد
العدم من لوازم هوية ذلك الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه
فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا
مفيض غيره او اقتضاء من ذاته كما ان الجسم في وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف
بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة المهيات الى علة وجوداتها من حيث انها في ذاتها متساوية
النسبة الى الوجود والعدم واستفادتها من العلة وصف الوجود واما وصف كونها اولى
وجود ما بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك
حاجة الوجود الى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا
والمستفاد من العلة نفسه الضعيف لا كونه متصفا بالحدوث او القدم ويلائم هذا ما وجد في
كلام متأخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان
الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير كونها من
تلقاء الغير وفاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوق ان يستمر الذات المفتقرة ذاتا مستغنية كما
لا يجوز ان يتسرمد المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلب الحقائق عما هي عليه
وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي
يتقوم بوجود فاعله لا من جهة مهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل
مقوم له اي لا يتصور بذاته والا لم يكن الوجود هذا الوجود وكما ان الوجود الغير المتعلق بشيء
هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود
التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فحاجته في البقاء

الحاجة في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كون سابق
اثره بل بمعنى ان الزمان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما ان المجعول واثر الفاعل نفس الوجود لا القصور
ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها
وحفظها وابقاءها بحيث البقاء قدر ما يحتمل ويسع لجنب هويته واما النقايص والقصورات
فهي لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام القابلة بلا منع
وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات
الاحدية لا يزال يضيء بها كل الممكنات ويخرجها من ظلمة ليلة العدم الى نور نهار الوجود بحيث
لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة الوجود لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية
فسبحان الله القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان تزولا
ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وما اشد سخافة وهم من يرى ان حاجة العالم
الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى صرح
بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عدمه لما ضر عدمه
وجود العالم بعده لتحقق الحدوث باحداثه وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد على ان كل علة
ذاتية فهي مع معلولها وجودا وعدما كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد
في ذلك حرارة النار الفايضة من جوهرها اعني صورتها على ما حولها من الاجسام المتسخنة
وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية ذاتية
للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الاجرام العنصرية
والكوكبية لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة
من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية وصورة مقومة لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحيوة
على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام صالحا لافاضة الحيوة عليه من
النفس باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة تحلت وخراب البيت ارتحلت وكذلك نسبة

كل علة ذاتية مع معلولها وينبغي ان نسبة الايجاد الى المؤلف والمركب كالبناء للبيت
والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ
ما ليس بعلة علة والباري اجل من ان يكون فعله مجرد التاليف والتركيب كما زعموه بل فعله
الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء تركيبا ولا تاليفا بل
تاييس واخراج من العدم الى الوجود والمثال في الامرين المذكورين توجيه كلام المتكلم
وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه الايجاد والآخر يشبه التركيب فلا جرم يبطل
الاول بالامساك دون الثاني فانه اذ سكت المتكلم بطل الكلام واذ سكن الكاتب
لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام من المتكلم فالموجودات
العقلية والنفسية والانيات الروحية والجسمية كلها كلمات الله التي لا تنفد ولو كان بحر
الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه ولو
جئنا بمثله مددا من ابحر هيوليات الفلكية تفسير لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام
والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم   في ان
الممكن ما لم يجب لغيره لم يوجد لما تيقن ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده لغيره لم يوجد وما لم يترجح
عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه
والآن نقول ان ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح
مرجحا فالاولوية الخارجية الغير الواصلة الى الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام
الممكن في حدود الامكان لم يتحقق وجوده ليس اذ لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز
وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح
جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول راسا الى ضم شيء آخر ثالث
مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم
يقف الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات غير

متناهيه ولايكون مع ذلك قد حصل تعين احد الطرفين اذ كل مرتبه فرضت
من المراتب الغير المتناهيه يأتي الكلام في استوا نسبته الاولويه المتحققه فيها الغير
الموجبه الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستوا نسبته عدم
الاولويه الى طرفي الفعليه والله فعليه مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهيه
باق على شانه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين فلايكون ما فرض سببا مرجحا فهذ ظهران المفروض
مستحيل من غيران تستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسله الغير المتناهيه من العلل
والمعلولات لانها لم تكن حينئذ بعد بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصه لم يكن ايا ما فكان
الشيء غير نفسه وهو مح وبالجمله الوجوب منتهي سلسله الامكانات والفعليه الذاتيه
مبدا الفعليات شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه
وفعليته قبل قوته وصورته سابقه على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على
عدمه ورحمة الله سابقه على غضبه كما ستيضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجمله فقد صح
اذن كل مهية ممكنه وكل وجود امكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته
فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل
معلول واجب المعلوليه والعلة الاولى كما هي واجب الوجود كذلك واجب العلة
فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدا لما سواه كما
ستبين انشاء الله العزيز في كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين ان ما مضى
في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشي من قبل المرجح التام لاحد
طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة
ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود او العدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية
باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار الحيثي فان كل صفة يجب
وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب

اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق بالقياس الى
نقيض ما هو المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما بالنفسه او لغيره فانه مكتنفه الوجوبان
والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا الا باعتبار
الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الامكان
الصرف خاليه عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا او عدما وكذلك الامتناع السابق
اللازم له فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطه ينافي
عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان الوجود ومعه يساوق جواز الاقتران
بين النقيضين فيلزم استحالة ذلك الامكان واستحالته تقتضي استحالة العدم المساوق
للوجوب مقابله الذي هو الوجود وكذلك حكم امكان وجود الشيء حين عدمه فقد ثبت او عينا
ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا
وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذا اريد من الممكن مهيته واما اذا اريد وجوده
فالاخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف
بالوجوب على التقدير المذكور انما هي المهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجا عنها
لا مجموع المهية ومفهوم الوجود فالمهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها
بحسب الواقع لا ينفك عن امكانه لها بحسب نفسها واما بيان الثاني فلان صدق
مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها
ضروريه ذاتيه ما دامت الذات متحققه وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل
بالوجوب نعم لوجود الوجودات الخاصه الامكانيه بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها
لا يبقى لها حين ولا ذات اصلا بخلاف المهيات فانها حين صدور وجودها عن العلة
فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادي او ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق
والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقه الازليه كقولنا الله

موجود فادرا وبالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف داخلا
او خارجا او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي الوجود والعدم للمهية وقتا ما فان
نسبت طرفه الآخر الى المهية من حيث هي كان ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت البتة وان
قيس الى نفس ذلك الطرف او الى المهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات
تلك المهية بل بحسب قيدها او تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الآخر فالامتناع ثابت بالغير
على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما ربما توهم متوهم ان ذات الممكن المأخوذ
مع الوجود يمتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته
فيكون بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان
يتنبه مما كررنا الاشارة اليه ان الضرورة ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط
الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة ما دام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود
بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف
الممكنات بها انما يكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن ههنا وضح ان وجوب الوجود في المركب
من الواجبين المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع
بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا وما استحف ما
اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في المهية المأخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتباري
لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتباريات
العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وزيل ان احدا لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ
مع قطع النظر عما يحكي عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام الا ان مطابق هذا المفهوم في
نفس الامر وهو الذات المأخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب اعني ما اذا
عبر عنه العقل حيث المهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو المنصور
ام لا ولبعض الاماجد الكرام مسلك آخر في هذا المقام ملخصه انه كلما امتنع طرف العدم

مثلا

مثلا حين الوجود على الذات يجب ان يجب للذات لا بطلان حين الوجود وهو اعم
من الوجود حين الوجود ومن العدم راسا في الآزال والآباد فلا يلزم من ضرورة هذا الاعم
ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الازمنة والاوقات فاذن لحوق وجوب
الوجود حين الوجود بسبب الغير وممكن افلا به في نفسه وبحسب ذات الممكن وانت تعلم ان
هذا الكلام على تقدير تمامه انما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا
قيل ان المهية الحيثية بالوجود يجب لها الوجود وجوب الجزء للكل او وجوب العلة للمع باعتبار
كونه معلولا فان الممكن الموجود لكونه صادرا عن الجاعل سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد و
الجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود ولا يتصور انفكاكه عنه فكل ما كان كذلك
كانت ضرورته ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود
الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث انه صنع الباري
عن الباري فالعلة مقومة لوجود المع والمقوم للشيء واجب له ولهذا ورد ان الله تعالى
قال مخاطبا لموسى ابن عمران على نبينا وعليه السلام يا موسى انا بدك اللازم فالمصير الى
ما حققناه وبعض من تصدى لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه باهل الحال
بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقاتلة الابطال ومقابلة الرجال بمجرد حمل الاثقال والات
القتال قال في تاليف سماه تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الآخر الى الممكن
له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن
الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع الاوقات
وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على ان يكون قيدا لا جزءا
وح ان اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث
هي من غير ان يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر يكون ممكنا لها دائما وممتنعا
لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها

بذلک الطرف نقد یکون الطرف الآخر ممکنا بل واقعا وقد یکون ممتنعا بالذات مثلا
اذا اعتبر الممکن الموجود من حیث انه موجود فالعدم ممکن له بل واقع بل واجب ولا یلزم
من هذا اجتماع النقیضین لان الموصوف باحدهما الذات من حیث هی وبالاخر الذات
من حیث التقیید واذا اعتبر الممکن المعدوم من حیث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات
وثالثها ان یقایس الیها مع تقییدها بحیث یکون المقارن جزء الماثبت له الطرف
الآخر ویتاتی فیه ایضا التقسیمان المذکوران فی الثانی ولزوم توهم اجتماع
النقیضین ههنا ابعد فقد حصل من ذلک ان ما دفع هذه الاعتبارات بالقیاس الیه فی
الاعتبارین الاولین ممکن بالذات وفی الاخیرین ممتنع بالذات انتهی ما ذکره وفساده
یظهر بالتامل فیما اسلفنا بیانه من ان الکلام لیس فی امتناع احد الطرفین بالقیاس الی
الطرف الآخر بحسب تحلیل الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع کما یتادی الیه کلام
هذا القایل بل المنظور الیه فی الطرف الآخر نحو وقوعه فی نفس الامر فان الذات لتلبسه
بالوجود مثلا سواء اخذ علی الوجه الثانی او علی الوجه الثالث یستحیل عدمه فی الواقع وظاهر
ان موضوع احد الطرفین هو بعینه ما یقایس الیه الطرف الآخر ویحکم بامتناع لحوق
ذلک الطرف به امتناعا ذاتیا ولیس المراد من التحیث باحد الطرفین فی الاعتبار
الثانی ان یوجد مفهوم التحیث ویضم الی اصل الذات حتی یحصل منه مرکب اعتباری
ویحکم بوجوب عدمه وقیل تعدد موضوع المتقابلین فالمراد من الذات المتلبسة باحد
الطرفین کالوجود مثلا هو اعتبار تلک الذات علی وجه یکون مصداقا لما یعبر ویحکی
عنه العقل بهذا المفهوم الذهنی الذی هو مفهوم التحیث بهذا الطرف ولا شبهة فی
ان الذات الماخوذة علی هذا الوجه الذی یمکن الحکایة عنها بحسبه بما ذکر یمتنع لحوق
الطرف الآخر بالذات ولا شبهة ایضا ان لیس فی تلک الذات المحکی عنها بما ذکر
ترکیب بحسب الواقع الا فی الاعتبار الذهنی حتی یختلف موضوع الطرفین فیثبت

الامتناع الذاتی للطرف الآخر ومن امتناعه الذاتی یلزم الوجوب الذاتی لمقابله علی
ان ما یتمحل هذا القایل لا یجری فی نفس الوجود الذی هو بعینه جهة الوجوب اللاحق فی کل
شیء وهو بعینه ذات موجودة کما قررنا و بمجرد نفسه یحمل الی موضوع وصفه هی احد المتقابلین فی
قولنا الوجود ثابت وممتنع له لذاته وقولنا لا ثابت فلا محیص الا فیما استثنا فی هذا المقام
من الفرق بین الوجوبین اللازم منهما غیر محذور وهو الوجوب المقید بدوام ذات الموضوع
والمحذور منهما غیر لازم وهو الوجوب المطلق الازلی کل ممکن لحقه الوجود والوجوب
بغیره فی وقت من الاوقات فانه کما یمتنع عدمه فی ذلک الوقت کذلک یمتنع عدمه
فی مطلق نفس الامر ای ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقیید بالاوقات المباینة لذلک
الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما یصح بارتفاعه عن جمیع مراتب الواقع والمفروض
خلافه فمعنی جواز العدم للممکن الموجود فی وقت جوازه بالنظر الی مهیته لا بالنظر الی الواقع
فی ان الممکن قد یکون امکانان وقد لا یکون ان بعض الممکنات مما لا یابی مجرد
ذاته ان یفیض من جود المبدء الاعلی بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة
یفیض عن المبدء الجواد بلا تراخ ولا مهلة ولا سبق عدم زمانی واستعداد جسمانی الصلوح
ذاته وتهیؤ طباعه للحصول والکون وهذا الممکن لا یکون له الا نحو واحد من الکون ولا محالة
نوعه منحصر فی شخصه اذ الحصولات المختلفة والتخصیصات المتعددة للمعنی واحد نوعی
انما یلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقیقته فان مقتضی الذات ان کان داخلا
کان او خارجا لا یختلف ولا یتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات وتکثر الحصولات
وبعضها مما لا یکفی ذاته ومقوماته الذاتیة فی قبول الوجود دون الاستعانة باسباب
اتفاقیة وشروط غیر ذاتیة فلیس له فی ذاته الا قوة التحصل من غیر ان لقبوله صلوحا
تاما ثم بعد انضیاف تلک الشروط والمعدات الی ما یقبل قوة وجوده وهو المسمی
بالمادة تهیا لقبول الوجود ویصیر قریب المناسبة الی فاعله بعد ما کان بعید المناسبة منه

فلا محة ينضم الى امكانه الذاتي امكان آخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير وزمان
هو كمية تغيرها وانتقاله من حال الى حال حتى انتهت الى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة
الفاعلة ليحصل من اجتماعهما وتولد من ازدواجهما من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان
الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود والقيومية لكونه بالفعل من
جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بايجاده وفيضه بعض
القوابل والمستعدات دون بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف
الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان للممكنات
طرا امكانا في انفسها ومهياتها فان كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات
عليها وجب ان يكون موجودة بلا مهلة فان الفيض عام والجود تام وان لا يختص وجود
شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم
يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لابد من حصول شروط آخر حتى يستعد لقبول الوجود
عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء امكانان فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين
احدهما وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس مهياتها حاملة له والثاني
ما يعطا البعض المهيات لقصور امكان الاصل في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا
محة يلحق به امكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لان
يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل
ويجب ان يمكن المهية الواحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات
غير متناهية تلحق لقابل غير متناهي الانفعال وينضم الى فاعل غير متناهي التأثير فيتم
نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان
في القسم الاول انغلق باب الافاضة والاجادة وبقي في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج
الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو متبرهن الاستحالة فيما بعد ان شاء الله تعالى وليس في

هذه الاحكام حيف عما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من اهل
الحكمة القويمة انما الريب في الحكم بتقدم المجعولات الزمانية ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث
المتسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان ولكن الحوادث الابداعية
سواء تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدد
ولا على وجه يغيرهما المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سواء كانت
متحركات او مشوقات والباري تعالى فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والآخر
بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام
كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا مهية وانما يفيض منه على غيره
من كل متقابلين اشرفهما والمقابل الآخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة من الممكنات لاجل مراتب
قصوراتها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبي والمخالطة انوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات
الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت
في مراتب النزول والبعد عن الحق الاول تتضاعف الامكانات وبتضاعفها تتفاوت
الوجودات كمالا ونقصا واستنارة وانكسافا وقد سبق ان نسبة الوجوب الى الامكان
نسبة تمام الى نقص وان كلما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شيء ما ليس في مرتبة مهيته صار
واجب الوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة
بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فقط وتبين
ان منشأ الامكان والقصر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجلاب الفعلية والوجود
هو القرب منه فالامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب
جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون
الشر والنقصان اوفر والاختلال والفساد اعظم واذا قلت جهات العدم
بعض مراتب الاختلال تحقق بعض شرائط الكون وارتفاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال

حصل الامكان الاستعدادی الذی هو کمال ما بالقوه من حیث هو بالقوه فی خصوص
الطرف الخارجی کما ان الامکان الذاتی هو کمال المهیة المعراة عن الوجود علی الاطلاق من
حیث هی کذلک فی ای نحو من الظروف وهو اوغل فی الخفا والظلمة والنقصان من
الامکان الذی هو احدی من الکیفیات الاستعدادیة لکونه بالفعل من جهة اخری
غیر جهة کونها قوه وامکانا للشیء فان المنی وان کان بالقیاس الی حصول الصورة
الانسانیة له بالقوة لکن بالقیاس الی نفسه وکونه ذا صورة منویه بالفعل فهو ناقص
الانسانیة تام المنویة بخلاف الامکان الذاتی الذی هو امر سلبی محض ولیس له من جهة
اخری معنی تحصیلی ولان المقوی علیه فی الامکان الاستعدادی هو امر معین وصورة
خاصة کالانسانیة فی مثالنا بخلاف ما یضاف الیه الامکان الذاتی لانه مطلق الوجود والعدم
انما التعین ناشئ من قبل الفاعل من غیر استدعاء المهیة بامکانها ایاه ولان الامکان
الاستعدادی یزول عند طریان ما هو استعداد له بخلاف الامکان الذاتی الذی هو
بحسب حال المهیة فی مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجودها
الخارجی فعلیة الشیء وتحققه ووجوبه فی نفس الامر لا یطرد امکانه الذاتی لکونه بحسب مرتبة المهیة وما
بحسب المهیة لا یزول بعلة خارجة بخلاف امکانه الاستعدادی الذی بحسب الواقع
فلا یجامع الفعلیة فهذا احد الامکانین اشد فیما یستدعیه المکنیة من القوه والفاقه والشر
ولان الامکان الذاتی منبع الامکان الاستعدادی وذلک لان الهیولی التی هی
مصححات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامکان فیه
ولاجل ان الامکان الاستعدادی له حظ من الوجود یقبل الشدة والضعف
بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الانسانیة اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهکذا الی استعداد البدن الکامل
بقواه والآته واعضائه مع مزاج الصالح لها وانما یحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامکان

الذاتی بحدوث الدواعی والاسباب وانتفاء بعض الموانع والاضداد ویتقطع
استمراره واشتداده اما بحصول الشیء بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق
الامکان علی المعنیین بضرب من الاشتراک الصناعی لاقتضاء رجحان احد الجانبین وقبوله
الشدة والضعف وعدمه لزومه لمهیة الممکن وقیامه بمحل الممکن لا به وکونه من الامور الموجودة فی
الاعیان لکونه کیفیة حاصلة لمحلها معدة ایاه لافاضة المبدأ الجواد وجود الحادث اما بالذات
فیه کالصورة والعرض او بالعرض کالنفس المجردة بخلاف الثانی لانه بخلافه فی جمیع تلک الاحکام
ثم الامکان الاستعدادی اذا اضیف الی ما یقوم به یسمی استعداده واذا اضیف الی الحادث
فیه یسمی امکان ذلک الحادث فالامکان الوقوعی بما هو امکان وقوعی للشیء قائم لا به بل بمحله
فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه ومنهم من یری ان المسمی بالامکان الاستعدادی هی
بعینه الکیفیة المزاجیة وغیرها من حیث انتسابها الی الصورة التی سیحدث بسببها المزاج النطفة
اذا اعتبر بذاته کان کیفیة مزاجیة واذا انسبت الی الصورة الحیوانیة کان استعدادا لها
وکذلک صحن الدار صفة الدار واذا اضیف فی الذهن الی عدد ما یسعه من الناس کان
امکانا له وستسمع فی تحقیقه ما هو الحق القراح فی فصل القوة والفعل باذن الله العلیم الفعال
واعلم ان العقل کما لا یقدر ان یتعقل حقیقة الواجب
بالذات لغایة مجده وعلوه وشدة نوریته ووجوبه وفعلیته وعدم تناهی عظمته وکبریائه کذلک
لا یقدر علی ان یتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغایة نقصه ومحوضة بطلانه ولا
شیئیته فکما لا ینال ذات القیوم الواجب بالذات لانه محیط بکل شیء فلا یحاط للعقل
فکذلک لا یدرک الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشیئیة فلا حظ له من الهویة حتی
یشار الیه ویحیط به العقل ویدرکه الشعور ویصل الیه الوهم فالحکم بکون الشیء ممتنعا بالذات
بضرب من البرهان علی سبیل الفرض والاستتباع کما ان الدلیل علی وجود الحق
المبدع انما یکون بنحو من البیان الشبیه بالبرهان اللمی وکما تحقق ان الواجب بالذات

لايكون واجبا بالغير فكذلك الممتنع بالذات لايكون ممتنعا بالغير مثل ذلك البيان وكما لايكون
لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا الامر واحد امتناعان
كذلك فاذن قد استبان ان الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات
وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لامحالة من جهة بها يستلزم الممتنع وان كانت لها
جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير
متناه الابعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه الى
كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والآخر محال بالغير فلا محالة يكون
ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمته في استلزام
الشيء للواجب بالذات فانه ليس من جهة ماهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده الا لمكانه
وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لابد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين
فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لاينفك عن تعلق ارتباطي
بينهما وكما ان الواجبين لو فرضا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق
كذلك التلازم الاصطلاحي لايكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع
بالغير وهو لامحالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان
الاول يحكم فيه بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا للعلاقة
ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل لمجرد الموافاة الاتفاقية بين
المقدم والتالي فما فشي عند عامة الجدليين في اثنار المناظرة عند فرض امر مستحيل للتوصل
به الى استحالة امر من الامور بالبيان الخلفي او الاستقامي ان يقال ان مفروضك
مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر
واضح الفساد فان المحال لايستلزم اي محال كان بل محالا اذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق
سببيا ومسببيا فاذن المتصلة اللزومية من كاذبتين قد يصدق وقد لايصدق لانها اذا

تحقق بينهما علاقة لزومية كحمارية الانسان وناهقيته صدقت لزوميته واذا لم يتحقق تلك
العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال اللزومي
او لايكون بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف فاتين لعدم العلاقة
بينهما اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجوز والاحتمال لعدم اجراء البرهان
اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز
والامكان شار الظن والتخمين   في ان الممتنع والمعدوم كيف يعلم كل ما كان معلوما
فلابد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وينعكس
انعكاس النقيض الى ان ما لايكون موجودا لايكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة بانها
معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة مثل انا نعلم عدم شريك الباري تعالى وعدم
اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لايخ
اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم
شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لاجل تشبيهه بما هو موجود مثل ان يقال ليس شيء
نسبته اليه نسبة السواد الى البياض ولا له ما نسبته اليه نسبة المندرج مع آخر تحت
نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم
بان ليس له ضد او مماثل او مجانس او ما يجري مجريها من المحالات عليه وان كان مركبا
مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان
يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يقال الاجتماع الذي هو امر وجودي
معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف
بالمقايسة بين الامور الموجودة وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسايطها هذا ما قيل في
هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شيء من المستحيلات كالمعدوم المطلق
والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا

فيحكم عليه احكاما مناسبة لها او يعقد قضايا ايجابية على سبيل البتيات الغير البتية فموضوعات
تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء
وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها يصير منشأ لصحة الحكم ومن حيث انها
عنوان لامور باطلة يصير منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين نحكم عليها بعدم
الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا يندفع الشبهة
المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على
نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشايع العرضي فان مفهوم شريك الباري
والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر وبهذا مناط صحة
الحكم عليه بانه ممتنع الوجود   في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا آخر واعلم
ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم
محالا آخر اي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين المحال والممكن من ان الاستلزام بين
شيئين لا يثبت الا بعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر
العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين
نفس العلة ومعلولها او بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيحمل في منشعب التلازم
بين الهيولى والصورة الم تسمع قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق
التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبعية وبهذا يتمايز عن الشرطية الاتفاقية
وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون
الا بجواز تحقق العلاقة فكلما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذهنية
يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل تنبه فاذا المحال قد
يستلزم محالا آخر اذا كان بينهما علاقة ذهنية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام
تحقق مجموع متنافيين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام حمارية زيد ناهقية او بالاكتساب

كمان

كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما
ينافيه اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من المتنافيين بالذات
بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب كما
في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان
يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من
كاذبتين انما يصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم
بالاتصال راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي
دون اللزومي اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك ايضا
انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات
واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري
يتفق لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبتين المتفقتين كذبا متفقان
صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين لعدم المنافاة بينهما
وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق
مع المنافات فاذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافات وهما متضادتان تنبه وربما تشبث
بان اجتماع النقيضين يستلزم الارتفاع عما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر
ولا يخفى فيه الزور فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر يستلزم الارتفاع الآخر لا تحققه
على تقدير محال وهو اجتماعه مع الآخر فتحققه على ذلك التقدير يستلزم تحقق الآخر لا ارتفاعه فمن اين
يلزم من تحققهما ارتفاعهما   ومن هناك ينحل ما ربما تشبث احد فيقول ان اللزوميات
لا تنتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا
كلما كان هذا اللون سوادا او بياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة
في الكبرى اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا او بياضا

لم یکن بیاضا والحل ان الوسط ان وقع فی الصغری علی الجهة التی بها یستلزم الاکبر لزمت
النتیجة بتة والا فلم یکن الوسط مشترکا ففی هذا المثال السواد فی الکبری بالمعنی المضاد للبیاض
وفی الصغری بالمعنی المجامع له فلذلک لم یبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم
تکرر الوسط لا لسبب العارض التابع فاذن الحد الاوسط فی مثل هذا القیاس ان
اخذ علی وجه یجوز ان یحمل او یصدق علیه النقیضان او الضدان من کلتا المقدمتین کذبت
الکبری لا محالة وبطل لزوم النتیجة وان اخذ فی احد المقدمتین علی وجه وعن الاخری علی وجه
اخر لم یتکرر الاوسط ومن هذا القبیل ما اورده الشیخ فی الشفا شکا علی الشکل الاول من
اللزومیتین وهو انه یصدق کلما کان الاثنان فردا کان عددا وکلما کان عددا کان زوجا
مع کذب قولنا کلما کان الاثنان فردا کان زوجا ودفع بان الکبری ان اخذت اتفاقیة
لم ینتج القیاس لان شرط انتاج الایجاب ان یکون الاوسط مقدما فی اللزومیة وان
اخذت لزومیة کانت ممنوعة الصدق وانما یصدق لو لزم زوجیة الاثنین عددیته علی
جمیع الاوضاع الممکنة الاجتماع العددین ولیس کذلک اذ من الاوضاع الممکنة الاقتران مع
عددیة الاثنین کونه فردا والزوجیة لیست ملازمة علی هذا الوضع وربما یقال فیه ضعف فانا
نختار ان الکبری لزومیة وفردیة الاثنین لیست ممکنة الاجتماع مع عددیته لکونها منافیة
للاثنینیة فیکون منافیة لذات الاثنین فزوجیة الاثنین لازمة لعددیته علی جمیع
الاوضاع الممکنة الاجتماع معها فیصدق لزومیة وحق الدفع والحل ما فی الشفا ان الصغری
کاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام کما یصدق الصغری یصدق النتیجة ایضا
لان من یری ان الاثنین فرد فلا بد ان یلتزم انه زوج ایضا وان لم یکن یلتزم ان
الاثنین فرد فلا بل غیر الاثنین ولک ان تقول ان الدفعین متشارکا المسلک
فی الاصابة ولا ضعف فی الاول فانه ان اریدان بین عددیة الاثنین وفردیته منافاة
فی نفس الامر فهو حق ولا یضر اذ الاوضاع الممکنة الاقتران مع فرض المقدم لیس بحسب ان

یکون شیئ منها غیر مناف له فی نفس الامر وان ارید ان المنافات یکون لا محالة متحققة بحسب
جمیع الاعتبارات فهو لیس بحق فان الملازمة بین فردیة الاثنین وعددیته صارت متحققة بحسب
وضع ما وتسلیم ما فاذن زوجیة الاثنین لیست بلازم لعددیته علی جمیع الاوضاع الممکنة الاقتران
معها ولو بحسب الوضع والتسلیم فی کون وجود الممکن زایدا علی ماهیته عقلا زیادة وجود الممکن
علی ماهیته لیس معناه المباینة بینهما بحسب الحقیقة کیف وحقیقة کل شیئ نحو وجوده الخاص به ولا کونه
عرضا قائما بها قیام الاعراض بالموضوعات حتی یلزم للماهیة سوی وجودها وجود آخر بل المعنی کون
الوجود الامکانی لقصوره وفقره مشتملا علی معنی آخر غیر حقیقة الوجود منتزع منه محمولا علیه منبعثا
عن امکانه وفقره کالمشبکات تتراای من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من
قصورات النور والمشهور فی کتب القوم من الدلائل علی زیادة الوجود علی المهیات وجوه
لا یفید شیئ منها الا التغایر بین الوجود والماهیة بحسب المفهوم والمعنی دون الذات والحقیقة
فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود علی الماهیة مفید وحمل الماهیة وذاتیاتها علیها غیر مفید ومنها
الحاجة الی الاستدلال فان التصدیق بثبوت الوجود للماهیة یفتقر الی کسب ونظر کوجود
العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهیة وذاتیاتها لها لانها بینات الثبوت لها ومنها صحة
السلب ای یصح سلب الوجود عن الماهیة مثل العنقا لیس بموجود ولیس یصح سلب الماهیة وذاتیاتها
عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنی واحد والانسان والفرس والشجر مختلفة
ومنها الانفکاک فی التعقل فانا قد نتصور الماهیة ولا نتصور کونها الخارجی والذهنی لا یقال
التصور لیس الا الکون الذهنی لانا لا نسلم ان التصور هو الکون فی الذهن وان سلم
فبالدلیل وان سلم فتصور الشیئ لا یستلزم تصور تصوره وعبارة الاکثرین انا قد نتصور
الماهیة ونشک فی وجودها العینی والذهنی فیرد علیه الاعتراض بانه لا یفید المطلوب لان حاصله
انا ندرک الماهیة تصورا ولا ندرک الوجود تصدیقا وهذا لا ینافی الاتحاد ولا یستلزم المغایرة
بین الماهیة والوجود لعدم اتحاد الاوسط فی القیاس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا یدل

الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من المهية مع ان الظاهر عندهم تغايرهما بحسب الذات
والحيثية او لا يرى ان صفات المبدأ تعالى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة
بحسب الذات والحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء
ان شاء الله تعالى   في اثبات ان وجود الممكن عين مهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد
ولانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية
فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالمهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما
نفس المهية بحسب المفهوم او جزءا منها كذلك وقد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها
مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان
قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء الا بما يقوم به وثبوته
في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتكرر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما
ممتنعان لان ما لا يكون له في ذاته لا يكون محلا لشيء آخر فيكون المهية اما بالوجود العارض فيلزم
تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر
فيلزم المحذور الثاني ويجر الى التسلسل في المترتبات من الوجودات المجتمعة وهذا
التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
الوجود والمهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس المهية في العين لان قيام جميع الوجودات
العارضة بها بحيث   عنها وجود عارض يستلزم وجودها بغير عارض والا لم يكن الجميع
جميعا   لو قام الوجود بالمهية فالمهية المفروضة اما معدومة فتناقض او موجودة
فيدور او يتسلسل والجواب ان قيامه بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض
ولا بالمهية الموجودة فيلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض
ولا بالجسم الابيض اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث
هو غير نافع لان المهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في

الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها شيء في الخارج من هذه
الجهة بل كل ما يعرضه من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف
الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج
بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس
فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما
او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقف الشيء
على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا
على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر
الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهية في التصور لا في العين بان
يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر وتعتبر الوجود متصلا ويلاحظه معنى له اختصاص
ناعت للمهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما
زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ويلزم
ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها
مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت نحوا من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها
العقل من حيث ذلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك
الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف المهية بالوجود المطلق
في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض
بالوجود على الاطلاق قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية
ويأتي انا نتصور المهية مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود
الخارجي اذ لو ذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم ذهولنا

عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان
يكون المهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها
في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها او الوجود
قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن
ههنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله
وهو ان المهيات كلها وجودات خاصة وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك المهيات
ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من
الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسايط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض
جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك فصور تلك المهيات
في اذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفايضة من الحق على سبيل الابداع الاولي
الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العالية او بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا
من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقايق الاشيا على ما هي عليه الا من تنور قلبه بنور
الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه
في انفسها ومع ذلك بقدر انيته يحتجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز
والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير اختلف كلمة ارباب الانظار
واصحاب الافكار في ان موجودية الاشيا بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى
ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط
يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شي عين ذاته
بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية و
مرادفاته في ساير اللغات مشترك بين معاني لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود
عرض قائم بالمهية في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكما المشائين

انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زايد على
مهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا
بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته يعني ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته
من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود وبلا اعتبار انتسابه الى فاعل يوجده او محل يقوم
ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا
لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم
بالمهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا مهية فاما ان يكون الواجب هو
المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها
الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص
ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام وجابوا بانه وجود
خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من الاسباب
والعوارض ووقوع الوجود المطلق عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم كما ان كون الشيء اخص من
مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقايق
متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول
ليكون الوجود المطلق جنسا لها ولا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كان اقسام الشيء توهم
ان اكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من
فرق فقال بالاختلاف في الحقيقة حيث يكون من الاختلاف بالتشكيك كوجود الواجب
وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس
عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث
هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن ومبدا انتزاع المحمول في الممكن ذاته
حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق

كما يظهر من كتبه وكلامه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد
الوجود فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر
الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير
تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل بدونه والمتقوم
بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة
الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل الماهية فيكون مستقلا دونها لا صفة لها او
بعدها ففي قبل الوجود موجودة او معها ففي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان موجودية الواجب
بكون ذاته تعالى وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي
هو الواجب لذاته فالوجود عندهم واحد شخصي فالتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات
لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا نسب
الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس
موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد وجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو
فمفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه بخواص الانتساب لان
صدق المشتق لا ينافي قيام مبدا الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ولا
كون ما صدق عليه امرا منتسبا الى المبدا لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد والماخوذ
من الحديد والتامر الماخوذ من التمر على ان امر اطلاق اهل اللغة وارباب اللسان لا عبرة به في
تصحيح الحقايق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والبديهيات
الاولية لا يصادم كون المبدا حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتاصله
قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكما
وقد مر القدح فيه من قبلنا ومما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب
الانوار هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات

عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له اولا على كون ماهية النفس الانسانية
هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذاتي
على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان العقول علل للنفوس على ما سيجي وهي اقرب
في مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة لابد وان يكون اشرف المعلول واقوى
تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلابد وان يكون افضل من الابعد منه واكمل واذا
كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ماهية نفس الوجود
فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل اولى
بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العامي للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا
تركبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح
وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما
ان الواجب انما كان واجبا لكونه غير مقارن للماهية اذ لو كان مقارنا للماهية لكان ممكنا واذا
كان كذا فكل وجود لا يقارن ماهية فهو واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة
بانفسها هي الموجود لكانت واجبة وهو محال وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى
الوجوب لكل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب
لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو
تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجب لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه
غير متناهي الشدة في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول مع بعد وسايط كثيرة
ومرتبة العلية في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان نور الشمس اشد نور الشعاعي الذي
هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري
وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق روح الله رمسه في سالف القول ان تفاوت الكمال
والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته وامكان النفوس هو

نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لايكاد ينحصر
واما الوجود الواجب فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولايجوز ان يساويه وجود آخر
لاستحالة واجبين فان قيل الاشيا القائمة بانفسها لايجوز ان يكون بعضها اشد
من بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة
الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقايق واجاب عن الثاني بطريق النقض
المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لانم انه كان واجبا لذاته لمجرد عدم مقارنته المهية بل وجوبه
لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لايكون مقارنا للمهية فلولا التفاوت فيما يقوم
بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص وانما يقع هذا
موقعه في المتواطي لا المشكك واما الثاني فبان نقول لمن اعترف وهو جمهور المشايين تجرد
الوجود عن المهية في الواجب ومقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان
اقتضى التجرد عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات وان
اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب ان لايتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وان
لم يقتض شيا منهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون
واجبا هف فان لم يلزم هذا الايراد ههنا لم يلزم ايرادكم ههناك وان كان مدفوعا ههناك
بان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطو بل بالتشكيك فقد وقع ههنا ايضا
الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا
لان المهية وكذا اجزوها لايمكن ان يقع عندهم على اشيا مختلفة بالتشكيك بل انما يكون
الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة
واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو
ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس مهية ولا جزء الشي واتحاد اللازم
لايوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واقع على الانوار

لا بالتساوي مع ان نور الشمس تقتضي ابصار الاعشى دون ساير الانوار فيكون مخالفا
لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة دون
البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا
عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على اشيا
بالتشكيك انما يكون عرضيا وارد كما ذكره في كتبهم ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود
الحقيقي كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حيث ان المأخوذ
عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ
مفهوم واحد من نفس حقايق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة
جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود
ليست مهية كلية وان كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المعينة لاتعين
زايد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير ثم ان الذاهب
على السنة طايفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لايجوز ان يكون
عدما او معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك
من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم
من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود
وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود
المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لاتحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات
التي هي افرادها وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ
العام لاتحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في
تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع

كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشاها عدم الفرق
بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل
ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير لوازم الواجب مثل الشيئية
والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا
الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام من
المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر ما
اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء
واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما
التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات
افراده وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تشخصاتها لا تزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة
الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة
بين الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب او
ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال
البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود والوجود
ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بانه
عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور
استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندي كما ان وجود الجوهر جوهر
بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض كذلك لاتحاده معهما في الواقع واذا اعتبر حقيقته
في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات اذ لا جنس له ولا فصل له
لكونه بسيط الحقيقة ولا ماهية كلية ليحتاج في وجودها الى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا

بل الوجودات

بل الوجودات هي حقايق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجودية العامة
التي هي من الامور الاعتبارية كما سبق القول اليه ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل انه
موجود بوجود هو نفسه ولا يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل ليس بموجود
ولا معدوم والحق ان العام اعتباري وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات
الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها والحق انها نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض
الاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة
او متواطي يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد
هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في ان الوجود سواء كان حقيقيا
او انتزاعيا معتبر في مفهوم الوجود وقيام المبدا بالشيء حقيقة او مجازا شرط في كونه موضوعا للحكم
عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدا فيه وليس للمبدا تحقق لا عينا
ولا ذهنا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا
غير والاول هو الحق الذي لا شبهة فيه قد تبين لك مما قرع سمعك ان حقيقة
الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو
واحد بوحدة زائدة عليه وكثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما يشير اليه انكشافا ولا مبهم بل ليس له
في ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما يلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف
الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المبنية عليها بقوله رفيع الدرجات
فيصير مطلقا ومقيدا او كليا وجزئيا وواحدا او كثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس
بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى
ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون في موضوع يستلزم تقدم الشيء على نفسه وليس امرا
اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم
وكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون

المصدري شيئاً اعتبارياً لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو
اعم الاشياء بحسب شموله وانبساطه على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف
والقوة والاستعداد والفقر وامثالها من المفهومات العدمية وبنور الوجود يتمايز الاعدام عند
العقل بعضها عن بعض حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الآخر اذ كل ما هو ممكن وجوده
ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر كل شيء تحققا وانية حتى قيل فيه
انه بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتباري محض على انه لا تحقق لشيء
في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم
يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي تجلى في مراتبه وظهر بصورها
وحقايقها في العلم والعين فسمي بالمهية والاعيان الثابتة كما لوحنا به وهي مع ساير الصفات
الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة
الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي اصلا خارجا وعقلا
لبساطته ولا جنس له ولا فصل ولا حد كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه يتقوم كل من
الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء آخر به يلحق الاشياء كمالاتها
كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات
لانها ايضا وجودات خاصة وكل فال من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه
والكل مستهلكة في احدية الوجود الحق الالهي مضمحلة في قهر الاول وجلاله وكبريائه كما هي
برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت لذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء
الالهية المنعوت بنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادين خلقه الى ذاته
اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة وايجاده
للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيمة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها
بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل

شي

شيء هالك الا وجهه وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات
الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مرآت
الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين وكثرة
الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية
على ما سيجي ان شاء الله

قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة
من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظلي والظهور المكشوف لكل
واحد من الناس وجود وظهور آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية
والمشاعر الحسية انا قبل ان نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصد والكلام عليها وفيها
نمهد لك مقدمتين الاولى هي ان للممكنات كما علمت مهية ووجودا وستعلم بالبرهان
ما قد نبهناك عليه وكاد ان تكون من المذعنين له ان اخذت الفطانة بيدك ان اثر الفاعل
وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحوا من انحاء وجود الشيء لا مهيته لاستغنائها
عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا بوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصها وبطونها
وغاية ضعفها وكمونها والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا
وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت الآثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته
مبدأ للاثر فقد يكون لمهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من
الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص
ما لا يترتب على غيره فكما ان الجوهر معنى واحد ومهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه
مفارقا عن المادة متبريا عن الكون والفساد والتغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقة
على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكنا
وكائنا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والنقص ويوجد طورا

انزل وجودا اضعف من ذلك الضعيف من حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا
ساكنا كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله تعالى قد
خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها
من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة
بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل
حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون
حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا للشيء من دون قيامه به نحو الحلول والوصفية
كما ان صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولا اشد من حصولها لنفسها ولقابلها كما
ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياما حلوليا ناعتيا وكل صورة حاصلة لموجود مجرد
عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة به اولا ومناط عالمية
الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون
حصولها حصولا له كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها الشيء ما فيه وذلك اذا كان
قابلا لها واما عنه وذلك اذا كان فاعلا فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية
اعم من حصول نفسه او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من
الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر
الخلايق تشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات اخرى والا تسلسل وذلك لان الباري
تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته
وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا وصفاتا وافعالا ليكون
معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات
قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يخلق ما تشاء
ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة

ففي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين باريها
ولكثرة الوسائط بين الشيء وبين ينبوع الوجود توجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب
على النفس ويوجد عنها من الافعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما
يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية او الخيالية اظلال واشباح للوجودات الخارجية
الصادرة عن الباري وان كانت الهيئة محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليها الآثار
المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج اللهم الا ان بعض المتجردين عن جلباب البشرية من
اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون
على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليها
الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك
الاخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل محي
العربي الاندلسي في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها
وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال
الهمة يحفظه ولا يئوده حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق
الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها
فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت
الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة
ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة
الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد
اوضحت ههنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة
اخبرت عنها انه ما سطر احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته
فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل

الکتاب الذی قال تعالی فیه ما فرطنا فی الکتاب من شیء فهو الجامع للواقع وغیر الواقع ولا
یعرف ما قلناه الا من کان قرانا فی نفسه فان المتقی الله یجعل له قرآنا الغیبی کلا ولا اشتبه فی
انه انما یؤید ما کنا بصدده تاییدا عظیما ویعین اعانة قویة مع اشتماله علی فوائد جمة ستقف
علی تحقیقها وتفصیلها فی مباحث النفس ان شاء الله فاتقن ما مهدنا لک کی ینفعک فی
مباحث الوجود الذهنی والاشکالات الواردة علیه   فی تقریر الحجج فی اثباته وهی
من طرق الطریقة الاولی انا قد نتصور المعدوم الخارجی بل الممتنع کشریک الباری واجتماع
النقیضین والجوهر الفرد بحیث تمیز عند الذهن عن باقی المعدومات وتمیز المعدوم الصرف
ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود واذ لیس فی الخارج فرضا وبیانا فهو فی الذهن واعترض علیه
بانه لا یجوز ان یحصل العلم بالمعدوم لان العلم کما مر عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشیء
فصورة المعدوم اما ان یکون مطابقة له فیجب ان یکون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات
خارجیة یطابقها صورته الذهنیة والمعدوم لا ذات له او لا یکون مطابقة له فلا یحصل
لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجیب عنه بان المراد بحصول
الصورة لیس انه یحصل فی الذهن شبح ومثال ومحاکاة عن الامر العینی مغایر له بالحقیقة بل
المراد بالصورة الذهنیة هو حقیقة المعلوم من حیث ظهورها الظلی الذی لا یترتب علیها آثارها
المقصودة منها فالعلم بالمعدوم لا یکون الا بان یحصل فی ذهننا مفهوم لا یکون ثابتا فی الخارج
فلا یجری التردید ان هذه الصورة مطابقة للمعدوم او لا ولا یلزم شیء من المحذورین اذ ا
لمسمی بالصورة هو بعینه المعدوم فی الخارج هذا علی رای المحققین واما علی قول من ذهب الی
ان الحاصل فی الذهن شبح المعلوم لا حقیقته فیقال العلم بالشیء عبارة عن حصول شبح
ومثال فی الذهن فان کان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم
غیر مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عینیة ولا مطابق له الا بحسب التقدیر بمعنی انه لو کان
له وجود لطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا یکون له مطابق

بالفعل هکذا قیل وهو لیس بکاف فی المقصود اذ لقائل ان یقول هذا الجواب انما یجری فی
المعدومات التی لها حقایق سوی کونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم
مطلق فیلزم من قولکم المراد بالصورة الذهنیة حقیقة المعلوم من حیث وجودها الذهنی وظهورها
الظلی التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم لا یکون له وجود اصلا والخفی بما هو خفی لا یکون له
ظهور مطلقا وهذا بالتحقیق راجع الی الاشکال المجهول المطلق المشهور وسیاتیک ما ینفعک فی
دفعه ان شاء الله   انا نحکم علی اشیاء لا وجود لها فی الخارج اصلا باحکام ثبوتیة
صادقة وکذا الحکم علی ما له وجود ولکن لا نقتصر فی الحکم علی ما وجد منه بل نحکم حکما شاملا لجمیع افراده
المحققة والمقدرة مثل قولنا کل عنقاء طائر وکل مثلث فان زوایاه الثلث مساویة لقائمتین
وصدق الحکم الایجابی یستلزم وجود موضوعه کما تصدق به الغریزة الانسانیة واذ لا یکفی
فی هذا الحکم الوجود العینی للموضوع علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود الذهنی هذا ما قرروه وفیه بحث
من وجوه   انه لا شک ان امثال هذه القضایا لیست فعلیة خارجیة حتی یکون معنی
قولک کل عنقاء طائر ان کل ما هو فرد للعنقاء ولو بحسب التقدیر فهو طائر بالفعل کیف ومن
ینکر الوجود الذهنی ینکر صدق هذا الحکم وامثاله بل هی قضایا حقیقیة موضوعاتها مقدرة
الوجود ومعناها کل ما لو وجد کان متصفا بعنوان کذا فهو بحیث لو وجد صدق علیه محمول کذا
والحکم بهذا النحو لا یقتضی الا وجود الموضوع بحسب التقدیر فجاز ان یکون هو الوجود
الخارجی فلم یثبت وجود آخر اصلا   لو تم هذا الکلام لزم منه وجود جمیع الافراد المقدرة
الغیر المتناهیة لامثال هذه العنوانات علی التفصیل فی ذهننا عند هذا الحکم فانا اذا
قلنا کل مثلث کذا یوجد فی ذهننا جمیع المثلثات المقدرة علی التفصیل لانه ما تقرر عند
المتاخرین ان الحکم فی المحصورة علی ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا
بعنوان وان سلکنا مسلک التحقیق وقلنا ان المحکوم علیه فی المحصورة هو العنوان
لکن الفرق بینها وبین الطبیعة ان الحکم فیها علی وجه یسری الی الافراد بخلاف الطبیعة

فيحل الاشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلا حاجة
ان يقول ان الطبايع موجود بوجود الافراد فاذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده
فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص جزئي
حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئي مشخص بل ناخذه بحيث
يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود
الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني له تعين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك
التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث انه مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه
من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين من حيث
هو فليجز ذلك في الموجود العيني لا بد لنفيه من دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك
ليس تحققه الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجيء التحقيق ذلك عنقريب انشاء الله
العزيز   انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على جسم قد
فني انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحدا
بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم
في الجواب اتحادهما في العدد وقال ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعينه العيني
يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف
والوجود اما   للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع
له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحدة مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية
الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج المحكي
عنه لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه
يطابقها   ان لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية او الفصلية
المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من تلك الاشخاص بحيث جاز ان يقال على

كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة
المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام
المحمول على البغال والحمير مجامعا الكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها
فهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات
المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد
فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر
عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقايق المتاصلة دون الاعتباريات
لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس
من الحقايق التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي يسمى عندهم بالمعقولات
الثانية امور موجودة في الخارج فيلزم على رايهم ان يكون في الوجود انسانية واحدة هي
بعينها مقارنة للعوارض التي يتقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الانسان
وهي مع كل من العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم
شخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك الشخص فقط واما عين
تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما الفاسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهو ذات
واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع اعراض كل شخص انسانا
ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة
فلا حاجة الى المقول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمى بالذهني قلنا هذا اشتباه وقع
لبعض منشاؤه الغفلة عن رعاية الحيثيات والاهمال في جانب الاعتبارات فان قولهم
بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة
الكلي بما هو طبيعي كلي او معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق
في الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر

وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم ان الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة منفردة
في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل عزيز المحاسن كبير السن صادفه بمدينة همدان قد توهم ان
معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة
لكل واحد من الكثرة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قال ولا اهل يبلغ من عقل
الانسان ان يظن هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم
يقولون ان الاشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد امر موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم
في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا ان الحقيقة الواحدة والمعنى
الكلي بصفة الوحدة والكلية واقع في الاعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشترك والكلي
والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه
الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة في الاعيان متصفة
بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته ومهيته وقد عرض العموم لاحقا
بها في موطن يليق بلحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج وقد نص الشيخ في ساير كتبه ان الانسانية
الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة تكون باعتبارات اضافات
مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير الذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو وفيهما انسانيتان
انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو ولا غيرية باعتبار المقارنة حتى
يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي متشخص
لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني متشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق
على كثيرين انما هو المهية من حيث هي هي فهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت
ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك
بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ونعلم
يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصا

بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات في هذا الباب انا نتصور الامور الآتية والصفات
المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها
امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل
يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل
ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له
نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك
على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات
والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة اولا ترى ان تخيلك
المشتهى اللطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا
وقشعريرة ولو لم يكن لتصوريته تريد بناؤه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك
وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني
دفعة بمجرد تدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت
المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوراته وجودا وظهورا
حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرى المرضى ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر
آخر حتى يحيل غير النار نارا ويحرك اجساما عجزت عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك بتاثير
علوي وتاييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبايع غايات في افاعيلها
الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون
لتلك الطبايع ذوات اذهان شاعرة بنتايج افاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جمادية قلنا
هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة او لقلبهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع
العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية
الفاعل واستكماله بما يستدعي التوصل اليه في فعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد

كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها وغاية فى افاعيلها غاية ما فى الباب ان يكون
شعورها شعورا ضعيفا وانظر فى اناث النخل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها وان كان على
خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذلك مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب
الماء وانحرافها فى الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف
الآفات واحرازها قشر الثمار فى الوقايات الصيانية يهديك الى ما ذكروه وههنا معان نورية
تناسب هذا المقام ذكرها عسى ان ياتى بها حين ما قدره الله اثباته فيه بمنه وكرمه

قد تقرر عند المعلم الاول ومن تبعه من المشائين والشيخين

ابى نصر وابى على وتلامذته وجمهور المتاخرين ان ظرف الوجود الذهنى والظهور الظلى للاشياء
ههنا انما هو قواها الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات يوجد فى النفس المجردة
والمعانى الجزئية فى القوة الوهمية والصور المادية فى الحس والخيالات فوقعت للناس فى
ذلك اشكالات ينبغى ذكرها والتفصى عنها ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر
ذاتى لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهنى
يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة فى موضوع فكيف يجوز ان يكون حقايق الجوهرية موجودة
فى الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات ويلزم اندراج حقايق جميع
المعقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف فى الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من
كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من
حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا لشئ والا لكان فصله
الذى فرض مقسما له مقوما ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج الى شئ منها الجنس فى تقومه
من حيث هو بل هى من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليها فى
ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا تاليفا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت
ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمى هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده

مقوم

مقوم معناه وماهيته كما سبقت الاشارة اليه وبوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر
انقلاب الماهية حين انعدام شئ من افرادها وبوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته فان نفس الماهية
لا يتعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزءها لزم الهة الازلية فيها تعالى الواحد القيوم
عن الشريك والنظير علوا كبيرا واما الوجودات الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها
وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذلك قولنا الشئ موجود بالفعل غير
صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لازما لها والا لكان كل من علم شيئا هو فى نفسه جوهر
علم انه موجود بل معنى الجوهر الذى يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشئ ذو الماهية اذا صارت
ماهيته موجودة فى الخارج كان وجودها الخارجى لا فى موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد فى
العقل او فى الاعيان وحلوله فى العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت فى خارج
العقل كانت غير حالة فى المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا فى موضوع بالمعنى
المذكور ومما يؤكد ما ذكر حمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير
معلل لشئ خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذى هو بعض من مفهوم كونها موجودا بالفعل
لا فى موضوع فلا تحته لسبب وعلة خارجة عن الماهية واذ لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من
الانواع الى الاجناس والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتى الغير المعلل فلم يصر باضافة
معنى عدمى اليه وهو قولنا لا فى موضوع جنسا لشئ منها والابصار باضافة معنى وجودى
اليه وهو قولنا فى موضوع جنسا للبواقى بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم
فى كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير الى بيانها فى تحقيق الحمل انشاء الله
حاصلها انه لا منافاة بين كون الشئ مفهوم القائم بنفسه وكونها مما يصدق عليه القائم بغيره
على قياس مفهوم العدم واللاشئ واللاممكن وشريك البارى والحرف والوضع والحركة
وممتنع الوجود واللاتناهى ونظايرها حيث يصدق على كل منها نقيضه بحسب المفهوم هذا فقد
علم ما ذكروا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهنى فالجوهر الذهنى

جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ومنافاة بينهما ان المنافاة بين المقولات ان
يكون صورة الجوهر في العقل جوهرا او كيفيات فيندرج تحت مقولتين فقيل ان هذا من باب
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية لانه ان اريد بالكيف مهية حقها في الوجود الخارجي ان
يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى تقتضي يصلح لان يكون جنسا
من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان
لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة
والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات فلا مانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهيات
بواقي الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا
تقرير كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما نذكر لك ان شاء الله وليعلم ان ههنا ان
معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس لمن المعقول عن الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن
وله محل مستغن عنه فانه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود اليه ويكون تلك الصور بحيث
يوجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمقناطيس الذي هو الكف
فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان
هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات واخذ الكلي مكان
الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل على رايهم يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناءها
عن الموضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم
الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم
ان كلي الجوهر جوهر المهية من حيث هو بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وساير المتضافات
الذهنية والخارجية اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال المهية المعروضة للكلية والكلي
بالمعنى الثاني لا يصح للشخصية والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها انها مما
يصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية

فالمعقول

فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا والكنه
جوهر عندهم بحسب مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع
واما التمثيل للجوهر العقلي بالمقناطيس حيث وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان مهيته تتصف
بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف الانسان ولم يجذب
الحديد ووجد مقارنا لا لجسمية حديد فجذبه لم يلزم ان يتوهم انه مختلف الحقيقة في الكف وفي
خارج الكف مع الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه من شانه جذب الحديد
وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات
الشفا وغيرها بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهياتها وان صدق عليها مفهوم
الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها
لا يندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان يكون مندرجة تحت مقولة اخرى من مقولات العرضية فيكون
حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول
الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض
لكونه عرضا عاما لازما للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة
التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس من
الشفا قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا كليا
وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن
وهو علم وجزئي معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعتا له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان
والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية
فح لا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا
فيقول ان اراد ان ههنا امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء المحققون
فلا يفي الا بدفع الاشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما اشكال كونه

جوهرا وعرضا فمجرد ما ذكر لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى
كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم
وستتلو عليك انشاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاته ومعلومة لذاتها
وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان
يكون النفس الانسانية عند تصور المعقولات محصلة بكونه لذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء
على اعترافه بانه يحصل عند تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر آخر غير الذهن
كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقبل الوجود من المستبين فساده واستحالته
كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا
افادت النفس العقل كان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة
هذا محال فاحش على ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم
وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا
مجردا عن المشخصات الخارجية واما كونه جزئيا فلصيرورة كون المعلوم اذا كان
حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج الذهن
يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان المهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيآت
ولواحق خارجية فما لم يحصل المهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك
الحصول معراة متقشرة عن تلك الغواشي والملبوسات متعرية معرونقشه لا تحصف
بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للمهية حصول للشيء المعرى لها عن
المقارنات المانعة عن العموم والاشتراك اذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود
ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى عين وجودها الحاصل لذلك الشيء
له ولا بد ايضا ان يكون وجودها اي الذي عراها عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي
للمهية ما عين وجودها لا ارتباط لها للذهن من شانه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها

عن العوارض الهيولانية فلا محة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول
الشيء في الشيء ان يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل نعلم مما ذكر ان الصورة
الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم انسلاخها
وبعدها عن الغواشي والملبوسات المادية التي يمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس جزئية ومحسوسة
لا كلية ومعقولة وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها
الاغشية والاغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة
قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها واما المرجح في كون احدهما ظرفا والآخر مظروفا وظرفية
بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام نعم من
استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه حسبما
لوحناك اليه في صدر البحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه
بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود
الذهني التي مبناها على ان النفس محل للمدركات وان القيام بالشيء عبارة عن الحلول
فيه منها كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف
النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والتجرد
الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك
الصور الادراكية بالنفس ليس بحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى العدول
بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها هذا في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما
حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية
يحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها التي تحت
كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص
بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها

متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها
بالجسمانيات الكثيفة لاتيسر لها مشاهدة تامة اياها وتلقي كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة
ناقصة كابصارنا انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحمل عنده ان يكون زيدا او عمروا او بكرا
او خالدا او يشك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية
عند النفس وبالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من
الصفات التي هي من نتايج ضعف الوجود ووهن المعقولية اعم من ان يكون ناشيا من
قصور المدرك او من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة النيل كما يكون تارة
من جانب المدرك بان يكون قوتة الدراكة في نفسها ضعيفة كقول الاطفال او معرفة
عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات
فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره
ونقصانه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلالته وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما
في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظايرها فلا محة يكون تعلقها ضعيفا
لاتحاد العاقل والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشيا التي يكون رفيع السمك
بعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما
تغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة عن شدة
نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لايمكنها ادراكه على التمام كما في
ادراك العقل لواجب الوجود والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد
ذواتا عقلية مجردة لابتجريد النفس اياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور
الحكما بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الآخرة
ثم الى ماورائهما وسفر من عالم الاخرة الى عالم المثال الى عالم العقول وفي قوله تعالى ولقد
علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الآخرة على التحقيق

في معرفة امور الدنيا لانهما من جنس المضاف واحد المتضايفين يعرف بالاخرى وكانا كذبا
ان يخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه الى نحو من الوجود وهو
المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما سيتحقق في موضعه وكل وجود جوهري او عرضي تصحبه
كلية يقال عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لاموجودة ولامعدومة في ذواتها ولامتصفة
بشي من الصفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم والتاخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الوجود
في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة ولها مهيات متحدة
معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها
الحاضر لديها انما هي الوجودات الحسية او العقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس
الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمراة والخيالية وغيرها
من حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس
وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص صنفها
النوعية وحصول المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي
ووقوع عكسي وقوع ماترائ من الاشكال في الاشيا الصيقلية الشبيهة بالوجود
في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها
في ذاتها جواهر او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المراة ليس انسانا موجودا
بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن
من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشيا
ومعانيها لاذواتها وحقايقها ومفهوم كل شي لايلزم ان يكون فرداله وبالجملة يحصل
للنفس الانسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لاجل صقالتها وتجردها عن المواد
صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح الاشيا وخيالاتها
والفرق بين الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهية ووجود

وفی الذهن شبحه ومثاله دون مهیته ونحن نری ان المهیة الانسانیة وعینه الثابت محفوظ
فی کلا الموطنین ولاحظ لها من الوجود وبحسب نفسها فی شیء من المشهدین علی قرنا
الا ان لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود وانحاء کالانسان مثلا فان مفهومه تتحد امافی الخارج
فنحو من الوجود ویصدق علیه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرک للمعقولات ونحوا آخر
یصدق علیه جوهر مفارق عقلی یسمی بروح القدس علی رای افلاطون ومن تبعه
واما فی الذهن فنحو آخر یصدق علیه انه عرض نفسانی غیر قابل للقسمة والنسبة حال او ملکة تحقیق
وتفصیل اعلم ان حمل شیء علی شیء واتحاده معه یتصور علی وجهین احدهما الشایع الصناعی المسمی
بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ویرجع الی کون الموضوع
من افراد مفهوم المحمول سواء کان الحکم علی نفس مفهوم الموضوع کما فی القضیة الطبیعیة او علی افراده
کما فی القضایا المتعارفة من المحصورات وغیرها سواء کان المحکوم ذاتیا للمحکوم علیه ویقال له الحمل بالذات
او عرضیا له ویقال له الحمل بالعرض والجمیع یسمی حملا عرضیا وثانیهما ان نعنی به ان الموضوع هو بعینه
نفس ماهیة المحمول ومفهومه بعد ان یلحظ نحو من التغایر ای هذه العینیة عنوان ماهیة ذلک لا ان یقتصر
علی مجرد الاتحاد فی الذات والوجود ویسمی حملا ذاتیا اولیا اما ذاتیا لکونه لا یجری ولا یصدق
الا فی الذاتیات واما اولیا لکونه اولی الصدق او الکذب وکثیرا ما یصدق ویکذب محمول واحد
علی موضوع واحد بل مفهوم واحد علی نفسه بحسب اختلاف هذین الحملین کالجزئی واللامفهوم واللا
ممکن بالامکان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشریک الباری
والنقیضین ولذلک اعتبرت فی التناقض وحدة اخری سوی المشروطات الثمانیة المشهورة اشار
وتلک هی وحدة الحمل فالجزئی مثلا بالحمل الذاتی لیس بجزئی بل کلی بالحمل المتعارف ومفهوم
الحرف حرف بالاول واسم بالثانی فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبائع الکلیة
العقلیة من حیث کلیتها ومعقولیتها لا یدخل تحت مقولة من المقولات ومن حیث وجودها فی
النفس ای وجودها حالة او ملکة فی النفس یصیر مظهرا او مصدرا لها تحت مقولة الکیف وان سلکت عنا

الیس الجوهر ماخوذا فی طبایع انواعه واجناسه وکذا الکم والنسبة فی طبایع افرادهما کما
یقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان کم متصل غیر قار والسطح کم متصل قار
منقسم فی الجهتین فقط نجیبک یا اخا الحقیقة بان مجرد کون الجوهر ماخوذا فی تحدید الانسان
لا یوجب ان یصیر هذا المجموع الذی هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته کما ان
کون مفهوم الجزئی وحده وهو ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین عین نفسه لا یوجب
کونه جزئیا وکون حد الشیء عین محدوده وان کان صحیحا لکن لا یستدعی کون الحد فردا
للمحدود وکذا کون مفهوم الجوهر عین نفسه لا یصیره من جزئیات الجوهر وانواعه وکذا باقی
المقولات وانما یلزم لو ترتب علیه اثره بان یکون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حیث
هو بشرط الکلیة اذا وجد فی الخارج کان لا فی موضوع وهذا المفهوم بشرط الکلیة یمتنع
وجوده اذ کل موجود خارجی متشخص وکذا القول فی اکثر الحدود والمفهومات فان حد
حد الحیوان وهو مفهوم الجوهر النامی الحساس لا یصدق علیه هذا المفهوم بالحمل الشایع
وان حمل علیه حملا اولیا فان قلت اذا لم یکن الطبایع النوعیة مندرجة تحت المقولات
بذواتها فی ای نحو کان من الوجود ولم یکن المقولات ذاتیة لها وصادقة علیها علی ای وجه احدث
ولم یکن الاشخاص ایضا مندرجة تحت تلک المقولات علی هذا الوجه اذ حقیقة الشیء لیست الا
المهیة النوعیة له قلت کون موجود مندرجا تحت مقولة تستتبع امرین احدهما ان یکون
مفهوم تلک المقولة ماخوذا فی حقیقته کما یقال السطح کم متصل قار منقسم فی جهتین فقط فانه
اعتبر فیه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد فی الحد وثانیهما ان یترتب علیه اثره بان یکون
باعتبار کمیته قابلا للانقسام والمساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشترکة
فی الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة فی الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبائع النوعیة
اذا وجدت فی الخارج وتشخصت بالتشخصات الخارجیة ترتب علیها آثار ذاتیاتها
لکون شرط ترتب الآثار هو الوجود العینی واذا وجدت فی الذهن من حیث

طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الطبيعية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات
من غير ان تيرتب عليها آثارها اذ الآثار للوجود لا للمفهوم مثل الحاصل من السطح في الذهن
متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث تيرتب فيه آثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث
انه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام الى اجزاء الذاته بل هو معنى مجرد وبسيط بحيث اذا
في الخارج تيرتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان
الناطق مجملا لكن ليس حيوانا تيرتب عليه آثار الحيوانية من الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس
والحركة في الذهن بل تضمن لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والافعال وكذا
حال الناطق فان قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي
نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في
الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد وبسيط واذا كان منقسما بالذات
فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار احد مفهوم الكم فيه واوله الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي
الا حصول نفس الماهيات الاشيا في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد قمنا
نحن البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى
موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشي وبالجملة حمل
مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفس معنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ الشي فما هو ذاتية
او ذاته فكان مفهوم الكم باعتبار لا يصير فرد النفسه ولا يصير منقسما بذاته كذلك الانواع الحاصلة
منه في العقل فيحجا ما قررناه ظهر لك ان شيئا من المقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليس
مندرجا تحت مقولة من مقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المقولات اما عينها او ماخوذة فيها
واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لان الكيف
ذاتي لها واصل الاشكال وقواعه على ان جميع المقولات ذاتيات بجميع الافراد بجميع
الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعوبه وجدان وهو الذي جعل الافهام

سعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم
بعضهم ان الاطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا وطريقة ولم
يهتدوا الى حله سبيلا ولم ياتوا بشي يسمن ويغني الا قليلا   انا نتصور جبالا
شاهقة وصحارى واسعة ومع اشجارها وانهارها وتلالها ووهارها ونتصور الفلك والكواكب
العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه ان تحصيل تلك
الامور في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا متقدرة بل كيفية قوة عرضية لنجار حاصل في
حشو الراس ركنا اذا نتصور زيدا مثلا مع اشخاص آخر انسانية يحصل في تلك الكيفية
المسماة بالقوة الخيالية اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين
مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل
هذه الاشيا الروح التي في مقدم الدماغ فانها شي قليل المقدار والحجم وانطباع
العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية
فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى نهاية والجواب ان هذا انما
يرد نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمية والاشكال الجرمانية في القوى الخيالية
او الجسمية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم
وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح
في عالم المثال الاعظم كما هو راي شيخ الاشراق تبعا للاقدمين من حكما الفرس والرواقيين
او اسباب وآلات للنفس بها يفعل تلك الآثار والافعال في عالم مثالها الاصغر كما
ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد بذلك نقضا على من اثبت وجودا آخر للمدركات الحسية
سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني وبالجملة فانما ثبت بادلة الوجود العلمي للاشيا
الصورية وجود وعالم آخر وان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على
الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية بل يشاهد

بالنفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة
القوى الباطنية كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل
النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة
على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها والحقايق الفعلية على وجود
عالم عقلي خارج عن القسمين عالي على الاقليمين لانا يدرك مرة ما شاهدناه مرة من اشخاص
هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه اولا من المقدار والشكل والوضع منتصبة
عند المدرك وتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده
في عالم آخر وذهب افلاطون والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من
المتالهين ان موجودات تلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين
عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل
والكم واللون والضوء وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض
واما الاشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا نحو
مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين
سهروردي لاثبات هذا المطلب في حكمة الاشراق ان الابصار ليس بانطباع
صورة المرئي في العين على ما هو راى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى
المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ
وبها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك صورة المرآة ليست
في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما رأيت
بعينها كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة
ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصر كنسبة المرآة
الى الصورة الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي

يدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق
حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا
يحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة
وقع من النفس ايضا اشراق حضوري فرات تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية
والمرآة الخارجة لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع ومثل ما امتنع به انطباع الصورة
في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة
في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس
وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية
واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية
لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيالية المنفصل لكونه غير مادي تشبيها
بالخيال المتصل وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس
وانباذقلس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان
عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم الى
الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن ههنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل الافلاطون
لان هو الآراء العظام من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي
نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها
ظلمانية هي جهنم عذاب الاشقياء وبعضها مستنيرة هي جنات يتنعم بها السعداء من
المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويتقربون
في الارض المقدس عند الانوار الالهية والمثل الربانية   اعلم انا ممن نؤمن
بالوجود المقداري الغير المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف جماهرة وقرره
صاحب الاشراق اتم تقريرا وتحريرا الا انا نخالف معه في شيئين احدهما ان الصور

المتخلفة عندنا كما اومانا اليه موجودة في صقع النفس بمجرد تاثيرها وتصويرها باستخدام
الخيال لا في عالم خارج عنها بتاثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة وغاياتها
الخرافية وما تبعثت به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا في
العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيلة وان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء
توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فاذا اعرضت عنها
النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية لا بابقاء النفس اياها كما زعمه والفرق
بين الذهول والنسيان ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية
من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني فان فيه احتياج الى ذلك او ما هو
بمنزلته كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرآتية عنده موجود في عالم المثال وعندنا
ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا
ثابتة ما يراه الاحوال من الصور وثانية الصوت التي يقال لها الصدا كل ذلك عكوس وظلال
ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ما سوى الحق الوجودات اعيان ثابتة بالعرض
تبعا للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء
كما في النظم الفرسي لبعض العرفاء همه عالم صداى نغمه اوست كه شنيد اين چنين
صداى دراز انه لو كان للاشياء وجود في الذهن على ما قررتم يلزم
ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية والانواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها
من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الامر المشخص كليا ونوعيا بيان
ذلك ان كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن فاما ان يوجد
فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود
لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم منها غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا
عند تعقل الانسان انسان مشخص مجرد عن الكم والكيف وساير العوارض المادية ولواحقها

يلزم

يلزم ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد
لكن التالي باطل بديهة واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن
وان كان امرا متشخصا الا انه عرض وكيفية قائم بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر
المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في
تعقل الاعراض الجسمانية وقد علمت من طريقتنا في رفع الاشكال الاول ان المأخوذ
من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها واما كلية
الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردة عن التشخصات الذهنية والخارجية
جميعا ولا حجر في كون شيء كليا باعتبار وشخصيا باعتبار سيما بالقياس الى
الوجودين الخارجي والعقلي وان الح ملح واركب مركب ان الانسانية التي في الذهن
ليشارك الانسان في الحقيقة وهي جوهر ايضا وحالة في الذهن ومحلها مستغن عنها فهذا
وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا والعجب ان المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني
الجوهرية الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها ان تكون في الخارج لا في موضوع
وشنع على القائل بكون صورة الجواهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم حينئذ انقلاب
الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهمه الصق والزم كما يظهر
عند التعمق والتدبر اللهم الا ان يلتزم في الحد وجمع للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا
وجدت في الخارج كذا وكذا اذ كما جوهرية الانسان الذهني كذلك فكذا قابليته
للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني فلا فرق بين
القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهرية بهذه التوجيهات
التضعيفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية
يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود
الذهني لا يعطي اكثر من هذا في التعليقات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيها

صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم
الشامخ الالهي فله ان يقول ان كون بعض من افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم
بفساده بديهة ولا برهان ولا دفع على امتناعه اتفاقا كيف وقد ذهب العظيم افلاطون واشياخه
العظام الى ان لكل من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك افراد اسباب فعالة
لساير الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على ان افراد
نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم
والتاخر على تقدير التمامية انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون
لا بحسب الوجودين وباعتبار الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من
اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبايع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام
لا يرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه العظام
بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد
الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد
اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا تعتريها وصمة شك وريب ولا
شائبة نقص وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التي سيغلب المعولين عليها وتعتريهم
بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما
دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والاولياء وان لم
يذكروا الحجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي
وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه
ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب واعداد الافلاك
بناء على ترصيد شخص كابرخس او اشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان
فبان يعتبر اقوال فحول الفلاسفة المبنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا تحتمل الخطا كان

اخرى انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا عند تصور
الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا سحرا لان
الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا ساير المشتقات فيلزم اتصاف
النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري بيان اللزوم انه يلزم
على التقدير المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل في اذهاننا حقايق تلك الاشياء
وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافا
ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من العرشيات ان صور هذه الاشياء عند
تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس
الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي
من المبصرات من غير انطباع كما هو راي شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة
يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور
فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحس صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها
كذا ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس
والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية
قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف بشيء الانفعال والتاثر منه دون مجرد القيام
فان المبادي الفعالة توجد الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام
صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا تتصف بالكائنات واعراضها الجسمانية لان
قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتاثير في تلك الصور دون الانفعال
والتاثر فيها ولا نم ان مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير
تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح لان ذلك امر آخر
لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا مما يستفاد من الرجوع الى

ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في امثال هذا المثال فليحسن المسترشد اعمال رويته في ذلك التحقيق لينحل منه الايراد ونظايره النقوض

الوجه الثالث من الجواب وهو المذكور في الكتب بان مبنى الايراد على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصور العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات تعتبر في حقايقها انها بحيث اذا وجدت في المواد الجسمية تجعلها بحالة مخصوصة ويوثر فيها ما يدركه الحواس مثلا الحرارة يقتضي تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط بما يكون اجزاؤه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الا الاتصاف بما هو من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لا ان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة وامثالها مما ليست من الامور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالها اذ لا تيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا الكتاب ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود ومعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو حظ وجود الاصلي والخارجي لها فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا النحو وجوده الاصلي اذ لا يقتضي

النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظايرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا للامور الباطلة ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها

ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هوية والوجود الظلي لا متاصل وفي الخارج هوية والوجود متاصل ومعنى في الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما في المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل كون الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو ان يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك   انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون بالحقيقة اشخاصا لها لا بحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا متعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك الباري فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد شخص لشريك الباري تعالى يجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والا لم يكن شريكا للباري والجواب ان القضايا الحكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على طريق انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك

الباری والجوهر الفرد وان یتصور جمیع المفهومات حتی عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم
ومفهوم الممتنع لاعلی ان ما یتصوره حقیقة الممتنع اذ کل ما یتصوره ویوجد فی الذهن
یحمل علیه انه ممکن من الممکنات بل ذلک المتصور هو عنوان تلک الحقیقة الباطلة
ومناط صحة کون مفهوم عنوانا لمهیة من المهیات ان یحمل علیه المفهوم منها حملا اولیا
وان لم یحمل علیه حملا شایعا صناعیا فالعقل یقدر ان یتصور مفهوما ویجعله عنوانا بحسب
الفرض لطبیعة الباطلة الذات مجهولة التصور ویحکم علیه بامتناع الحکم علیه والعلم
فباعتبار وجود هذا المفهوم فی الذهن وکونه عنوانا لمهیة باطلة یصیر منشأ الصحة
الحکم علیه بامتناع الحکم علیه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحکم متوجه
الیه من حیث کونه فرد المفهوم ممکن وموجود وامتناعه متوجه الیه من حیث کونه مما یحمل
علیه الممتنع والمعدوم حملا اولیا وباعتبار کونه عنوانا لطبیعة مستحیلة من هذه الجهة
ومن هذا القبیل الاحکام الجاریة علی مفهوم واجب الوجود بالذات کقولنا واجب الوجود تشخصه
عین ذاته ووحدته مغایرة لما یفهم من الوحدة فان الحکم بعینیة التشخص من حیث کونه
حکما من الاحکام متوجه الی مفهوم واجب الوجود لکن عینیة التشخص غیر متوجه الیه بل الی
ما یؤدی الیه البرهان انه بازائه وهو الحق القیوم جل ذکره وان تقدس عن ان یتمثل فی ذهن
من الاذهان فعلم ان هذه القضایا ونظایرها حملیات غیر بتیة وهی وان کانت مساوقة
للشرطیة لکنها غیر راجعة الیها کما یظن فان الحکم فیها علی المأخوذ بتقدیرها بان یکون التقدیر من
تتمة فرض الموضوع حیث لم یکن طبیعة متحصلة اصلا او فی الذهن لا بان یکون الموضوع مما
قد فرض ثم فرض فی نفسه ثم خصص الحکم علیه بالتقدیر المذکور حتی یکون الموضوع من قبیل الطبیعة
الموقتة او المقیدة لیلزم کون القضیة مشروطة بالمعنی

اعلم ان قوما من المتاخرین لما ورد علیهم الاشکالات المذکورة فی الوجود الذهنی وتعسر
علیهم التخلص عن الجمیع اختاروا ان الموجود فی الذهن لیس حقایق المعلومات بل اشباحها

واظلالها المحاکیة عنها بوجه وبیان ذلک انه لما تعاضد البرهان والوجدان علی انه یوجد
فی ذهننا عند تصور الحقایق امر یحاکیه یشعر الذهن بها ویجری علیها الاحکام ویخبر عنها ولا
یسوغ لنا ان نقول تلک الحقایق بعینها موجودة فی الذهن لورود هذه الاشکالات
فالمذهب الجامع بین الدلیلین هو ان یقال الحاصل فی الذهن ظل من المعلوم وانموذج
له نوع محاکاة عنه کمحاکاة اللفظ والکتابة الا ان محاکاتهما للمعانی بحسب الوضع ومحاکاة النقوش
الذهنیة بحسب الطبیعة ویرد علیهم انه لو تمت دلایل الوجود الذهنی لدلت علی ان للمعلومات
بانفسها وجودا فی الذهن لا لامر آخر مباین لها بحقیقتها کالنقوش الکتبیة والهیات الصوتیة
اذ لا یقول احد ان کتابة زید واللفظ الدال علیه هما زید بعینه بخلاف ادراکه وتصورة فانه
یجری علیه احکامه ویحمل علیه ذاتیاته وعرضیاته فلیس فیما ذکره جمع بین الدلیلین بل ابطال لهما واحداث
مذهب ثالث وسلک بعض الاماجد مسلکا دقیقا قریبا من التحقیق لا باس بذکره وما یرد علیه
تشحیذا للافهام وتوضیحا للمقام وبیانه یتوقف علی تمهید مقدمة هی ان مهیة الشیء متاخرة
عن موجودیتها بمعنی انه ما لم یصیر موجودا لم یکن مهیة من المهیات فان قلت فما یصیر موجودا
ثم یصیر مهیة اذ المعدوم الصرف لیس له مهیة اصلا ولیس شیئا من الاشیاء فما لم یکن له
نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم یکن مهیة من المهیات فان قلت فما یصیر موجودا ثم
یصیر مهیة اما هذه المهیة فیصیر هذه المهیة موجودة ثم یصیر هذه المهیة وهو ظاهر البطلان او مهیة اخری
وهو افحش مثل ان یقال وجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل یتصور شق ثالث اما
اولا فلان هذه التقدم رتبی لا زمانی وارتفاع النقیضین فی المرتبة جایز کما سنبین مرارا واما
ثانیا فلان معنی قولنا وجد فصار انسانا لیس انه وجد شیء معین فصار انسانا حتی
یتاتی التردید بان هذا الشیء اما الانسان او غیره بل هناک امر واحد هو انسان موجود
فمهیته وحصوله من حیث هو موجود اولی بالحصول من حیث هو مهیة الانسان وایضا
لو تم ما ذکرت لزم ان لا یتقدم ملزوم علی لازمه المحمول علیه کالاربعة علی الزوج مثلا بان یقال

لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا فما وجد اولا ما زوج فالزوج يصير زوجا او
ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم يصير زوجا وبطلانها ظاهر اذا تمهدت
هذا فنقول لما كانت موجودية المهية مقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون
هناك مهية اصلا والوجود الذهنى والخارجى مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الموجود بان
يصير الموجود الخارجى موجودا فى الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد
الشيئ فى الخارج كانت له مهية اما جوهرا او كما او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد
فى الذهن انقلبت مهية وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات
ان مدار الجميع على ان الموجود الذهنى باق على حقيقة الخارجية فان قلت هذا بعينه هو
القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشيا بانفسها حاصلة فى الذهن بل امر آخر
مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشيئ بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة
معينة يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة فى الذهن وفى الخارج بل الموجود الخارجى بحيث اذا
وجد فى الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية فى الخارج كانت عين المعلوم
الخارجى فان كان المراد بوجود الاشيا بانفسها فى الذهن وجودها فيه وان انقلبت حقيقتها
الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها يوجد فى الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم
يقم دليل عليه اذ مودى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفى الذهن ليحكم
عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس على حسب الوجود الذهنى بل بحسب نفس الامر فيجب ان
ان يوجد فى الذهن امر لو وجد فى الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته ومهيته
بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات
الخارجية من الجواهر والاعراض والكيفيات الذهنية اى الصور العلمية مادة
مشتركة يكون بحسب الوجود الظلى كيفا وبحسب الوجود الخارجى من مقولة المعلوم
كما قرروا الامر فى الهيولى المبهمة فى ذاتها حق الابهام ويصير باقتران الصور تارة

ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما
استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر فى صفته كانقلاب الاسود ابيض والحار
باردا او صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها
الى حقيقة اخرى فلا يستدعى مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل لتصويره امرا
الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة فى تعاليقه واعترض عليه معاصره
العلامة الدوانى بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقولة بل المعقول
ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليس لكل امر يوجد
فى الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من
الصورة الذهنية التى هى عنده كيفا الى الامر الخارجى الذى هو جوهر مثلا وليت
شعرى ما هذا الامر الواحد الذى زعم انه بحيث اذا وجد فى الخارج كان مهية واذا وجد فى الذهن
كان مهية اخرى وكيف تحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية غير بين وعلى فرض
التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض
فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل
فى الذهن مغايرا بالمهية الحاصل فى الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود
الذهنى وما ذكره من ان حصول المهية فى الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى
مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد فى الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه
الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة
او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى امرا آخر والفطرة
السليمة تكفى مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القايل بالشبح لا يعجز ان يقول وجود الامر الخارجى
فى الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين الامر الخارجى
بل هو قايل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى

الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن
لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود
في الخارج كساير الكيفيات النفسانيه فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا
يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا
وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهر افكذلك لانه على هذا
التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم
بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام الممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج
النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار
في الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القايل بانقلاب الحقايق الخارجية
من الجوهر والكم وغيرهما الى الكيف في الذهن ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورته
الذهنية به يقال انها صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجد
في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شيء وجود كل شيء آخر اذ لا
فرق بين ان يقال لو وجد امثلا في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب
او يقال لو وجد آ في الخارج كان عين ب قولك اذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته
الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي
فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة
الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود
الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقتها الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب
فليتامل فيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب من الحق وابعد عن المفاسد المذكورة
وهو انه لما قام البرهان على ان للحقايق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي
مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر

المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصور النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت تلك
الحقايق في الذهن كانت صورا علمية ناعتية للنفس صفاتا لها مع بقاء تلك الحقايق
بوجه ما وصارت لها حقايق عرضيات من الكيفيات النفسانية فعلم ان الحقايق الكلية من
حيث هي هي مثالها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست متعينة
اصلا وليست لها حقايق متاصلة بها يدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية
الابهام انما يتحصل ويتعين لها مهيات بالقياس الى احد الوجودين فالحقيقة المائية او الخلط
من حيث هي وجودها العيني الاصيل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلا واذا وجدت في الذهن
وقام به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية فهي بنفسها لا يتحصل شيء منها ولا يندرج تحت
واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقة المبهمة الماخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج او العلم
فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته ايضا لان الشيء لا ينفك عن ذاتياته
بحسب الوجود على ما تقرر من خواص الذاتي وايضا على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد
وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القايل تقدم الوجود على المهية وهو الذي ساق
عندنا اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين
ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معينة فاذا وجد فان كان من حيث الوجود
لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا لكان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان
قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذي كانناميا وقس عليه الحساس
والمتحرك بالارادة والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما
يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي
بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات العرضية من
العلم والكيف وامثالها وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين
لم يصلح لان يشار اليها ويتعين لها حقيقة من الحقايق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ وبيان

العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها لا اطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذ تقرر
فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن
عند تصور الاشياء انما يلاحظ من الصور الذهنية العرضية لا من حيث وجودها
الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي يعين مقولته من حيث انه جوهر مثلا
وجسم نام ويحكم عليها بما تقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما حصل
في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية
لكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجودها
حصلت له قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدا المياه الجزئية وكونه
له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها
الخارجية وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق ما لو حاك اليها بقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في
انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام
المتاخرين اكثره غير مبني على اصول صحيحة كشفية ومبادي قويمة الهامية بل مبناه على مجرد
الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية وعلى الذايعات المقبولة دون المقدمات
البرهانية ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاؤا بالحاق منع ونقض
فاصبحت مؤلفاتهم تراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن جرحها
الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون   في بيان مخلص عرشي في هذا المقام
وههنا مسلك آخر في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من
لزوم ما تبرز منه القائل بانقلاب الحقايق وارتكاب ما يركبه المعاصرة الجليل من ان اطلاق
الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ
الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان
للنفس الانسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ومن الصور

الخيالية

الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتاثر بكيفية نفسانية
هي علمها به فيعلم ح ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا اذا
فتشنا حالتنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة
العقلية فهي قائمة بها تابعة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل
الدليل على تحصيل الحقايق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهني صرحوا بان
العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد
في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض والضاحك
والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات يوجد بوجود زيد بل عين زيد
ذاتا ووجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق
ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب
والضاحك والناطق فكذلك الموجود الذهني فان من جملة الحقايق الكلية العلم واذا وجد
فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان حيثية بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما
يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متحيزا ناميا او جمادا او عنصرا او فلكا وبها يتعين حقيقة هذا
الجسم كذلك العلم انما يتعين ويحصل اذا اتحد الحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا
والكيف المطلق جنسا بعيدا وتحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه
بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها
القريب وكيف من جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا
في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب ومن مقولة الكم والكيف ذاتي له من حيث انه
علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات
النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم ومن حيث ان حقيقة
المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقته واحدة

من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه
ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث
ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب داخل من مقولة المضاف وقد ذهب ذلك النحرير
المحقق متتبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فان الابيض والبياض عنده امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه
لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار
المذكور كما سيقرع سمعك اشباع القول في ذلك وعلى هذا الاعتبار على ما ذكرنا ولا تشوش
الافهام ووساوس الاوهام

في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط ربما تتشكك بانه اذا كان الوجود
رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ثم ان ثبوته
للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا
الى غير نهاية فينفك عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابط في القضايا
ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود ومنه اذ كان محمولا او رابطيا اي ثابتا للغير وكثيرا
تقع الغلط في اطلاق الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات
وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كانت
لنفسه او لغيره وهو الذي يقال لها الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون اب ليس مفهومه
ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها ومحالها
حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف اب اي الرابطة بينهما فيجوز ان يتصف
الموضوع بامر عدمي ماله ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علمت ان
اللانهاية الحاصلة من تضاعيف الحالات للافهام وخطرات الاوهام غير ممتنعة لانبتائها
بانتهاء الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما الحكم

بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا اب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مرآة لتعرف
حال ا و ب لا على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت
بكونه ثابتا لا ام لا منسوبا اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانه في حكمنا بان اب نسبة محضة والنسبة
بما هي نسبة لا يكون منسوبة نعم اذا قلنا ثبوت ب لا كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد
انسلخ عن كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيعتبر له ثبوت
وربط آخر وحينئذ يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول
من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد
عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض واشتغلنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل هناك ثبوت
ثالث غير ملتفت اليه وكذلك اذا توجهنا اليه بتصييره احد طرفي الحكم حصل رابع وهكذا يوجد حكما
وساوس الى ان تقف عن هذه الاشتغالات والملاحظات الحاصلة منا بالارادة والاختيار
فينقطع به السلسلة وما حكم به السالف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده
في نفسه الا وجوده لموضوعه ليس معناه كذلك ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما
في الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول
بل معناه انه لا يوجد نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرد
انه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين
وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا
كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان حاشيتا الحكم بل هما بحسب الواقع مما يلزم ان
يكون لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه
على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده ان شاء الله وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا
من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية والكبار
الفلسفة الالهية ان وجود الطبايع المادية في نفسها هو بعينه وجودها للمواد وان وجود

المعلول بما هو معلول مطلق هو وجوده لعلته وان وجود السافل مطلق هو وجوده لدى العالي
المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات طراً ماديتها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها
بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب جل مجده ولا يسع لاولئك الاكابر
ولم يتيسر لهم الا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لانهم لما قالوا
بالثاني في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا الى
الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ الانتساب الى المعبود الحق جل ذكره واما نحن فبفضل الله
ورحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه في مترقب القول ومستقبل الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده
الى وجود ونسبة الى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبطة بذاته لا بربط زائد
فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الاشارة سابقا
الى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع الغلط من
اشتباه احد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض ان بعضا من اجلة
العلماء المتاخرين اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية
فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد ان اعتبر
على النحو الذي هو في الجسم اعني اذ هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة
كان معدوما والثوب ان اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا
على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف
معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر فلا تظهر ابدا وانما تظهر
رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا اخرى ليست معانيها في القوة والمتانة اقوى
من معنى هذا الكلام في هذا المقام واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه
الاجنحة الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى على المتدرب
في الصناعات العلمية اولم يقع فيه وضع احد معنيي الوجود الرابطي موضع الآخر فان السواد في قولنا

الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثابتا للجسم وهذا لا يابى
ان يكون للاسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وان كان وجوده
الثابت في نفسه هو بعينه وجوده في الجسم وقوله وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما
ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعة
الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار
كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارج
عن نفس مهيتها الماخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب مهيتها الماخوذة
بنفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة فالحكم بكونه معدوما غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا
في نفسه كذلك للعرض وجود لنفسه الا ان وجود الاعراض في نفسها هي بعينها وجودها
لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد تقرر
ان المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره   في ان الوجود على اي وجه
يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف بذلك ان كثيرا ما يطلق المعقول الثاني
على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية
ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات
الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات والعوارض
العقلية التي يكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموضوعات
هو نحو وجودها الذهني على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي
موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقة وذات
وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية
بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد تحقق
لك ان المعقولات الثانية هي ما يطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى في

الذهن على ان يعتبر قيدا له لا شرطا فى المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية تستند
الى المعقول الاولى والوجود وكذا الشيئية ونظايرهما ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر فى ابحاث
نحو وجود تلك الثوانى وان وجودها هل فى النفس او فى الاعيان وان لها صلاحية الايصال
او النفع فى الايصال من وظايف العلم الكلى اذ يبين فيه ان معنى الكلى قد يكون نوعا وقد
يكون جنسا او فصلا او خاصة او عرضا عاما فالكلى بشرط كونه هذه الامور مع صلاحية كونه
موصلا او نافعا فى الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم
والاعراض الذاتية مثبت فى المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامتناع والامكان
شرايط يصير بها المعقولات الثانية او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم فى العلم
الاعلى ان الكلى قد يكون واجبا وقد يكون ممتنعا صار الكلى بهذه الشرايط موضوعا
للمنطق وقس عليه ساير الموضوعات فى ان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم
موكول الى علم هو اعلى منها واما تحديدها وتحقيق مهياتها فيكون فى العلم الاسفل لا فى العلم
الاعلى وهذا ايضا يشعرنا بان الوجود شيء يتقدم على مهيته وان اثر الفاعل بالذات هو الوجود
لا المهية على ما نحن بصدده ان شاء الله ان من الصفات لها وجود فى العين والذهن
جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة فى الاعيان او انتزاعيا
كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف فى الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء
عندنا نحو وجودها الخاص وبه بناء على طريقتنا من نفى وقوع المهيات فى الاعيان ونفى
مجعوليتها بل الواقع فى الاعيان بالذات منحصر فى الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون
فى الاعيان وكون المهيات فى الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على
الوجه الذى ذهب اليه الناقون للكلى الطبيعى ومن الصفات ما ليس لها وجود عينى باحد
من الوجهين المذكورين اصلا انما وجودها العينى هو انها حال ذهنى لموجود ذهنى
كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئى فى الواقع ان الجزئية

لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا فى الخارج مما هو فى الخارج جزئى فى ملاحظة
العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا تقع الا فى العقود الذهنية اذ ربما يكون
مطابق الحكم والمحكى عنه بها نفس الحقيقة بما هى هى لا بما هى معقولة فى الذهن ولا بما هى واقعة فى العين
كلوازم المهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا المهية الممكنة
والاربعة زوج والمعقولات الثانية فى لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى
لكن المعقودات بها لا يكون الا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هى بالمعنى الاعم الدائر
بين الفلاسفة فان المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة
ان رهطا من القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات
بها فى نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف فى نفس الامر او فى
الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده فى احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك
الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضى وجود ذلك الموصوف فى ظرف
الاتصال اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضى وجود
الصفة فيه بل يكفى كون الموصوف فى ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل
صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال فى الاتصاف الذهنى فان
مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده فى الذهن على وجه خاص يصير مبدا لانتزاع
العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان
يكون وجود الموصوف فى احدهما منشا لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه
انتهى كلامه وفيه محل انظار كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين
بحسب الوجود فى ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر فى الظرف الذى
يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة فى الموجودية ولكل منها حظ خاص
من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار

مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها ايضا
حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها للموصوفات الا انه
وجودها للموصوفات بها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا
للجسم وجودا عينيا به يكون موجودية ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه
ابيض وصفا مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف
السماء بكونها فوق الارض وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء والتحصيل لبهمنيار وتلميذه
من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان المعدوم
في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الاشياء بالاضافات
والاعدام والقوى لما دريت ان لها حظا من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها
بها وبازاء مرتبة وجودها سلب ودفع لما يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من
الوجود اقوى واكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصورتين
الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه ان شاء الله فاعتبار الوجود
في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لاحد ان يعكس الامر
في تعميمه حسب ما لم يشترط الا وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف
في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشاء الحكم بها على الموصوف اعم
من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها ثم يدعي بعد ذلك في هذا التعميم والتقرير انه لا شك
ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف نحو البيان
الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه
سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر   ولعلك على هدى من فضل ربك في
تعرف حال مراتب الاكوان في الكمال والنقص وتحصلات الاشياء في القوة والضعف
والتمام والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الانظار

ورووه على الحكمة وائمة العلم وتشيطوا به الاذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق وهو انهم
عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة
احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات السبعة النسبية بان تذكر ما اصلناه
من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من
الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو ان يكون غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام
بغيره اصلا فيكون ما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان
والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت
مراتبها وتباين طبقاتها فيها وكلما ابعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد
وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري حين تقومها
بالصورة الحالة به وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية
تارة ووحدتها الاتصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول
فما ظنك بالاعراض الى ان ينتهي نحو وجودها في الذهن والخسة بحسب مراتب امكاناتها
الذاتية والاستعدادية فهذا انتهت الاعراض في الخسة الى عرض نحو حقيقتها ووجودها
نفس التشوق والطلب والسلوك الى عرض آخر كيفي او اينى او كمي او وضعي على سبيل التجري
والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني فاذا اثبت للحركة وجود
في الفلسفة الاولى واثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الاعيان لا بحسب
الاوهام كيف واثبات نحو آخر من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة
في ان الوجود خير محض هذه المسئلة انما تتضح حق ايضاحها بعد ما ثبت ان لمفهوم الوجود المعقولات
الذي من اجلى البديهيات الاولية مصداقا في الخارج وحقيقة وذاتا في الاعيان وان حقيقتها
نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها
نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اي نفس الوجود او وقوع

شيء آخر هو المهية واما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يؤثره العقل ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاها ومقصودها مفهوما ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا في غاية الظهور والجلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على اوايل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شيء هو نحو ظهوره باضافة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات منور المهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالتحقيق يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا او غيره والشرية التي هي عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الاشياء او فقده وامتناعه راسا ولا يكون فالشر مطلقا عدمي اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام في ذات ما او في صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة في العقول فهي في حدود انفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودية ولا معدومية باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذي قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض فكلما وجوده اتم وكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهي اقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الاولى التي حظها من الوجود هو عرائها في ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع

الشرور والاعدام ومعدن النقايص والاعدام على انها شبكة بصيطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية اقفاص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية والعرضية ايضا ما دامت هي غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها الى خير المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى ما لا يتضرر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس الى ما يتضرر به او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدي الى عدم ذات او عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقي غير مقتضى البتة والشر الغير الحقيقي مقتضى بالعرض للزومه لما هو خير حقيقي ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم المهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها قصورات الانيات ونقصانات الوجود عن الكمال الاتم والجمال الاعظم

في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له

تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سياتي في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك واذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشارك غيره فيها في لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقايق الوجودية اضدادها وتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان

بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هي باعتبار
التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها
ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة او المتشابهة مستهلكة
في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل واما ما تمسك في ذلك بان اشتراك الصفة
الوجودية بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين
او المثلين بالفعل او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للآخر فليس بشيء
لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو
معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو التزم ان يكون لها ضد او مثل لا يمكن ان يتحقق في
وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة فما ادعى
اثباته ثم عروض الشيء لضده غير واضح الفساد فطبيعة الوجود ومخالفه بحسب مفهومه للمفهوم
غير منافية لها كيف ما من مفهوم الا وله تحقق في الخارج او في العقل والصفات السلبية مع
كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات
المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الموجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب
الوجود ونشأة من نشآته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث وجود واما كونه منافيا للعدم
فليس باعتبار كونه مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار مما لا يابى اتصافه بالوجود مطلقا
بل هو بهذا الاعتبار كساير المعاني العقلية والمفهومات الكلية في امكان تلبسها بالوجود
بوجه ما بل التنافي لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتي وطبيعة
العدم او المعدوم بما هي معروضة لمفهومهما مما لا خبر عنها اصلا وليس هي شيئا من
الاشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا ويحكم عليه
بالبطلان لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الذهن بهذا في العدم المطلق وكذا
الحال في العدمات الخاصة الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه

كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ
ما من الوجود ولهذا احكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بانحاء
نحو من الانحاء وطور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يتحقق شيء من
لا باعتبار التقابل كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق والمتعري عن الوجود مطلقا اذ فيه
انسلب عنه جميع الموجودات في هذا الاعتبار مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود
وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعري في نفسه نحو خلط العدم انسلاخه عن تصور
ما والتصور وجود عقلي فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه
كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع
الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعدام وقد ذكرنا اختلاف
حمل الشيء على شيء بالذاتي الاولي والعرضي الصناعي وبه يندفع اشكال المجهول المطلق
وما شاكله ففي هذا الموضع نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم
العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله ان يعتبر المجهول المطلق
ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار في المجهول المطلق ونفي
الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية والحرف لا على ان يكون ما يتصوره
هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري
اذ كل ما يتقرر في عقل او وهم فهو من الموجودات الامكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل
الشايع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولي فقط فلم يحمل على شيء منها انه اجتماع النقيضين او
المعدوم المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشايع العرفي لان هذه المفهومات ليست
عنوانا لشيء من الطبايع الثابتة في عقل او خارج بل العقل بتعمله الذي له يقدر ويفرض ان
شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل بالذات ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه لا على
تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه اصلا او الاخبار عنه رأسا

او الوجود له مطلقا او الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب القضية حملية غير
بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث تمثل نفسه متوجها
اليه صحة الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار
الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظايره كالمعدوم
المطلق في كونه لا يحكم عليه بل في كل مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله
في الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والتحقق مثلا اذا قلنا علم الواجب عين
ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهها في العقل وكذا المرتسم
من صفاته الحقيقية ليس الا مفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجهة
الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا البرهان الى انه بازائه اعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط
في عقل او وهم وسبيل ما اشرنا اليه سابقا في هذا الباب ان مفهوم مجهول المطلق لما كان عبارة عن
الكون الشي منسلخا عن جميع انحاء المعلومية فهي بهذه الملاحظة معرى عن كافة اقسام المعلومية
حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار عنه وحيث ان هذه الملاحظة
نحو من انحاء معلومية هذا الشي فكان هو مشوبا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط
صحة الاخبار عنه وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشي
عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان
مطلق اعتبار الشي وتصوره وان كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو
من انحاء وجود ذلك الشي فكان هو متصفا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه وهذا مناط
صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه
اشار المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور
بما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من
حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ومانع من ان يكون الشي

قسيما للشي باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن واما غير ثابت
في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود ومن حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود
ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت في الذهن   في ان المعدوم مفهوم واحد
ان من الامور المعلومة باوايل العقول ان العدم في نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا
متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في الواقع
او في الاوهام اعدام متمايزة في ذواتها المعدومات متغايرة في معدوميتها ولا حصص من
السلوب متكثرة للمسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال
غيره من المعدومات من حيث هي معدومات وكما ان المعدوم في ظرف ما ليس شيئا فيه
فكذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة
في ذواتها او في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف
اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بانه علة
له وتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن ساير الاعدام ويختص بانه ينافي وجود المشروط
وكذلك عدم الضد تميز عنهما ويختص بانه يصح وجود الضد الآخر واما مع قطع النظر عن ذلك
فلا تميز عدم من عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل
فيغلط فيقول عدم اجتماع احدهما غير عدم الآخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان في كل
شي اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية واما تجويزهم التسلسل في
العدميات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعه الى اللاتقفي وغير المتناهي
فيه بالقوة ابدا او ما يخرج الى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبة من التناهي بخصوصها بل
العقل يفصل العدم بعد ان يضيفه الى المتعدد والى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا شبيها بتفصيل
المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الوحداني بعد توهم الانفصال
بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم

والتأخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية وكما ان اللانهاية في اجزاء المتصل بحسب
القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء في القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء آخر
فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم
آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا عدما وامرا
لا تحصل له اصلا وليس في نفس الامر بشيء هو ولذلك لا يجاب عنه بشيء اذا سئل عنه
بما هو ولا يجاب به اذا سئل عن شيء بما هو فاذن مرجع علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع
عروض العدم لشيء الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود وليس لعروض الوجود فردا
وحصة من العدم في كيفية علية كل من عدمي العلة والمعلول للآخر اعلم ان العدم
بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانساني من شأنه ان يتصور
لكل امر مفهوما ويجعل ذلك عنوانا وكما يضع لانحاء الوجودات الخارجية معان ذاتية هي
مهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق
عليها تلك المفهومات على التقدير لذواتها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية
والامور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تحصل وتنوع الا
بما يضاف اليه فالعدم المقيد لشيء ما انما يعقل ويحصل في العقل بسبب ذلك الشيء
ويصح لحقوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل
فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم
المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على
سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية
من جهتين من جهة انه وجود عدم العلة في الذهن ومتوله بين يدي العقل مصحح ان يكون
محكوما عليه بالعلية وان لم يكن نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي
اومانا اليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه اعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة

عقلية ومفهوم علمي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية
عنه ما وقعت الا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة
في العقل يوجب نفس حضوره للعلة فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست الا من
الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للآخر يكون في كلا الطرفين العلم والعين وعلية الآخر له
في احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه علة والآخر
بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مرآة العقل واما
صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه في الارتسام صارت سببا
لارتسام الآخر فلا دور كما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات
المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول
دليل كاشف عن عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب
منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه والعلة
عدمها مع عدم المعلول لا به في ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض
لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم في الخارج فان
اشتبه عليك ان العدم المضاف الى اي شيء كان يكون نوعا من العدم ومقابلا
لمعروضه وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية
والتقابل وهما متدافعان اذ النوعية يوجب الحمل هو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان
العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليس الا بحسب وجودهما
في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فيما
يضاف اليه العدم وبعرضه مما له صورة عقلية فيه لمفهوم العدم محصل له مقوم
لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو
عنوان لامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع

النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كساير المعاني
من ثواني المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشيا لان المتقابلين
ما يجتمعان معا في الذهن وما ذكرناه اليق بالجلال هذه العقده مما هو المسطور في ارقام
اهل التدقيق من الآخرين في ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له هوية الا رفع
الوجود وحيث علمت ان الوجود للشي نفس هويته فكما لا يكون لشي واحد الا
هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات
بعينها ولا فقدان لشخص بعينه فهذا ما راه العرفا بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة
مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا كان الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية
المبتداة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة
الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتدا عين حيثية
الاعادة مع كونهما متنافيتان هذا مح ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف
لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني والثالث والرابع وهكذا
فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية
الموقوف عندنا في الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا وهو
مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شي واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث
الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز
ذلك في العدم جاز في الوجود ايضا كما عرفت به قلت قد مر ان معنى عروض العدم
لشي ليس الا بطلان صرف للذات وليست محضة لها وليس في الواقع معروض يضم
اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد
عند العقل الا بتكثر الملكات ولا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يق انها واحدة ام
متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات تخص وجوده بزمان معين

قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشي معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما
بعد وجوده انحصار وغاية الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقا ولاحقا
فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل
بقوته الوهمية للحادث الزماني عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين ووسط حتى
ان الاوهام العامية تخيل ان العدم يطرا على شي ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويحك
هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشيا انما هي
عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدا الاول وشئونه الذاتية لا تتبدل كل منها
عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحدة منها
بطل عن صقع الوجود وجا غيره حل في مقامه وهكذا ولم يتفطن بان طريان العدم على
الشي الثابت في الواقع لا يخ اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعا تحققه المختص به بعينه
فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون
في غير مرتبة وجوده ووعا تحققه فالشي يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده
وظرف فعليته وظهوره فان لكل شي نحوا خاصا من الوجود ومرتبة متعينة من الكون
مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللايقة به الغير المتعدي عنها الى
غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شي الا نحو واحد من الوجود تقتضيه له اسبابه
السابقة وشرايطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدا الاول فلم يتصور طور آخر
من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرا عليه العدم ويرفعه عن ساهرة الاعيان او يقع
العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له واما ما يق ان ذوات الممكنات لا تابي عن العدم
ولو حين الوجود فمعناه ان مع قطع النظر عن الامور الخارجية والنظر الى تجليات الحق الاول
وكون الحقايق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا اذا نظرت
الى نفس مهية كل من الطبايع الامكانية والمفهومات العقلية لا تابي معناها ومفهومها

عن لحوق شيئ اليها و زواله عنها ماهو غير ذاتها و ذاتيها من الوجود والعدم وغيرهما
وذلك لعدم قيام الوجود بذ واتها الناقصة في الواقع فلا يابى العدم ولوفي زمان انصباغها
بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى افاضة الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات
وابقائه للحقايق الى غاية متعلقة بعند علمه المحيط بكل شيئ على ما هي عليها فهي ممتنعة العدم مستحيلة
الفساد فتجويز العدم على شئ باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط
الوهم واكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق ارباب العرفان وحيد ان
اهل الايقان وههنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساءها
في زبرهم بناسب اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم اذا لم يعارضه آفة من العصبية
واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ
الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه
الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع منها لو اعيد المعدوم
بعينه لزم تخلل العدم بين الشيئ ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك
اشد من الدور الذي هو تقدم الشيئ على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا
الملزوم ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده
واتصاف وجود ذلك الشيئ بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص وانت
سخافة هذا الكلام بتذكر ما اصلناه من ان وجود الشيئ بعينه هوية الشخصية فوحدة
الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الاشخاص بالبقاء فهو ساقط لان الذات
المستمرة وحدتها باقية والتكثر تحليل بحسب الذهن ليس في الحقيقة الا الزمان هوية
الاتصالية الكمية فيتحلل في الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان يستتبع لتكثر نسبة الذات
الواقعة فيها المنحفظة وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيئ ونفسه بل
بين متاه الاول ومتاه الثاني مع انحفاظ الوحدة المستمرة في جميع الاضافات المتجددة ثم

لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز
اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم
التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي
لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيئ مبتدأ من حيث انه معاد ولا معنى للمبتدأ
الا الموجود في وقته وفيه مفاسد ثلثة جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا الا انه الموجود
في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ودفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ
والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري
وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور
التي هي امارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها امثال من نوعها واقعة في الخارج
والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات باي معنى كان فانه
قد يتبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب
الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة ان
كل واحد منها على سعتها وعرضها من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض
خروج شيئ عن حدي امتداد شيئ من تلك العوارض لكان هالكا كما في
العرض الشخصي الذي يكون الكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني
الغير المشخصة لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق
على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود
وكلامنا في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس معنى الامتياز
عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى
الاول والتشخص بهذا المعنى يكون لازما ايا ما علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع امور
عرضية عدمن جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل بانا لا نم انه لو جيد

فی الوقت الاول کون مبتدأ البتة وانما یلزم لو لم یکن الوقت معادا ایضا ثم بهذا الکلام او رد
علی ما یقال لو اعید الزمان بعینه لزم التسلسل لانه مغایرة بین المبتدا والمعاد بالمهیة
ولا بالوجود ولا لشیء من العوارض والا لم یکن له اعادة بعینه بل بالسابقیة واللاحقیة بان
هذا فی زمان سابق وهذا فی زمان لاحق فیکون للزمان زمان فیعاد بعد العدم وتسلسل
اقول لا یحتجبن عن فطانتک ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء
من المعانی الذاتیة لاجزاء الزمان کما یستطلع علیه فی حین وقته وبالجملة وقوع کل جزء
من اجزاء الزمان حیث یقع من الضروریات الذاتیة له لا یتعداه بل بالسابقیة
واللاحقیة بان هذا فی زمان سابق وهذا زمان لاحق فیکون للزمان زمان فیعاد
بعد العدم وتسلسل مثلا کون امس متقدما علی غد ذاتی لامس کما ان التاخر عنه
جوهری لغد وهکذا نسبة کل جزء من اجزاء الزمان الی غیره من بواقی الاجزاء فلو فرض
کون یوم الخمیس واقعا یوم الجمعة کان مع فرض وقوعه یوم الجمعة یوم الخمیس ایضا لانه مقوم
له لا یمکن انسلاخه عنه فح نقول الزمان المبتدا کون المبتدا عین هویته وذاته فاذا فرض
کونه معادا لا ینسلخ عن هویته وذاته فیکون ح مع کونه معادا بحسب الفرض مبتدأ
بحسب الحقیقة لان من تمام فرضه فلو لم یکن مبتدا لم یکن المفروض هو هو بل غیره ثم نهدم
الاساسان وننفسخ الجوابان لو جاز اعادة المعدوم بعینه لجاز ان یوجد
ابتداء ما یماثله فی المهیة وجمیع العوارض المشخصة لان حکم الامثال واحد ولان التقدیر ان
وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممکنات واللازم باطل لعدم التمیز بینه وبین المعاد
لان التقدیر اشتراکهما فی المهیة وجمیع العوارض واعترض علیه بوجهین احدهما ان عدم
التمیز فی نفس الامر غیر لازم کیف ولو لم یتمیز الم یکونا شیئین وعند العقل غیر مسلم الاستحالة
اذ ربما یلتبس علی العقل ما هو متمیز فی الواقع وثانیهما انه لو تم هذا الدلیل لجاز وقوع شخصین
متماثلین ابتداء بعین ما ذکرتم ویلزم عدم التمیز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم

اقول والجواب اما عن الاول فبان التمیز بین الشیئین بحسب نفس الامر لا ینفک عن التحالف
فی العوارض المشخصة فاذا لم یکن لم یکن وقوله لو لم یتمیز الم یکونا شیئین من باب اخذ المطلوب فی بیانه
لان الکلام فی انه مع تجویز الاعادة لشیء وفرض مثله معه لم یکونا اثنین لعدم الامتیاز
بینهما مع ان احدهما معاد والآخر مبتدا واما عن الثانی فبان فرض المثلین من جمیع
الوجوه حیثما کان وان کان فعلا للامتیاز الواقعی لکن فیما نحن فیه یلزم ذلک مع الامتیاز
الواقعی بمجرد وضع الاعادة لا یقال الامتیاز بینهما لیس مرفوعا بالکلیة لاتصاف احدهما بکونه
حاصلا قبل دون الآخر لانا نقول هذا الامتیاز هو الذی یوجب وضعه رفعه او بعد ما
تبین ان العدم هو بطلان الذات ولیس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمایز بین
المعدومات بما هی معدومات ینکشف انه لا یکون موضوع الوجودین والعدم شیئا واحدا
لعدم انحفاظ وحدة الذات فی العدم بل لیس الا اثنینیة صرفة فامتیاز المعاد
عن المستانف المفروض معه او بدله واختصاصه بانه معاد ان کان من جهة الذات
حال العدم وکونها رابطة بین الوجودین السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وان کان
لانه کان موجودا اولا دون المستانف فهذا عین النسبة التی یقع النظر فی امکانها و
کونها منشأ للامتیاز بینهما وهما متساویان فی استحقاق ذلک والکلام فی انه مع فقد
الاستمرار الموقع للاثنینیة الصرفة کیف یتصور اختصاص احدهما بالارتباط الی الوجود
السابق ولیس لاحد ان یقول ان الوجود الذهنی للشیء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت
المعدومات عند المعتزلة فی تصحیح الاحکام الثابتة للاشیاء المعدومة فلیکن بهذا المقام
من جملتها فالذات وان عدمت فی الخارج لکن تستحفظ وحدتها الشخصیة بحسب الوجود
الذهنی فی بعض المدارک المرتفعة عن التغیر لانا نقول قد مر ان انحفاظ نحو الوجود والوحدة
الشخصیة غیر متصور مع تبدل الظروف والاوعیة انما ذلک شان مهیات کلیة یکون انحاء
الوجودات واطوار التشخصات من لواحقها الخارجیة عن معناها وحقیقتها فالوجود

فى الذهن هوية تكتنفه بالتشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه
بل معنى ذلك ان بعد تجريد المهية المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنها يكون عين المقرون
بتشخص آخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت شيئ من اجزاء
علتها التامة المقتضية لها او استعداد او المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة
ومصححات المعلول ونقل الكلام الى اجزاء اجزاء علتها واستعداد استعداد ما دتها
وهكذا الى المبادى العقلوى والعلل العليا وسينكشف لك انشاء الله بطلان اللازم
فالملزوم باطل مثله وبيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم
يكن الاستعداد والعلية جامعا بعينهما لم يكن المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون
استينافيا مماثلا للابتدائى السابق ويتوهم انه اعادى فاذن انما يمكن اعادة الهوية
الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية
برمتها وجملة ما سبقت فى النظام الكلى بجميع لوازمها وتوابعها حتى فى كونها ابتدائية
والفطرة الصحيحة غير متوقفة فى تكذيب هذا الوهم القائلون بجواز اعادة المعدومات
جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء فى ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة
فى الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسمانى الناطق بوقوعه لسنة الشرائع والكتب
الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين اولم
يعلموا ان اسرار الشرائع الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والآراء
الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر فى سبيلين اما سبيل الابرار من
اقامة جوامع العبادة وادامة مراسم العدالة وازالة وساوس العادة واما سبيل
المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل
مرآت النفس الناطقة وتسويتها لئلا تتدنس باخلاق الردية ولم تصدا بما يورد الحواس
البهامن اوصاف الاجسام ولم تتعوج بالآراء الفاسدة فانها حتى تراءى صور

الحقائق الايمانية ويشاهد الامور الغائبة عن حواسها وتعقلها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت
النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة او صديت بالاخلاق الردية او احتجبت بالآراء الفاسدة
واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبة عن ادراك حقايق الاشياء
الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله تعالى ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال
رسله وانزال كتبه وكيفية النشاة الآخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار
المبداء والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فهذا استسمن ذا ورم واذا جاء حين ان نبسط القول
فى معاد النفوس وكيفية رجوعها الى بارئها فى العالمين ووصولها الى قيومها وفى اى الاماكن
تبين لك كيفية الحشر الجسمانى وارتجاع النفوس كلا الى الاجساد باذن ولى الابداع
والانشاء فى المبداء والمعاد على ما ورد به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشريعة ثم
ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم فى اعادة الجواهر اختلفوا فى الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها
مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض الاصحاب الاشعرية
وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التى لا تبقى كالاصوات والادارات
لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدور اللعبد وحكموا بانه لا يجوز
اعادتها للعبد ولا للرب والى ما يكون مقدور اللعبد وجوزوا اعادتها وذكروا فى بيان
كل واحد ادلة واهية شحنوا بها وبساير هوساتهم الكتب والدفاتر واكثر آرائهم الفاسدة
فى الفضيحة والقباحة من هذا القبيل كتعدد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفى
الداعى فى فعله وابطال الحكمة فى خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسى والحديث الحيالى
وثبوت المعدوم والجواهر الفردة مع ما يستلزمه من سكون المتحرك وتفكيك الرحى والطفرة
الى غيرها من الموهومات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة والمعاداة الحكماء وهم بالحقيقة
اهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع

وضرهم على العلماء واشدهم عداوة للذين امنوا من الحكماء الربانيين هذه الطايفة الجاد
الخاصمة الذين يخوضون فى المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتعاطون البراهين و
القياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون فى الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات
واكثر ما يتكلمون به من المسايل المموهة المزخرفة التى لا حقيقة لها ولا وجود الا فى الاوهام الكاذبة
لا يصح لمدع فيها حجة ولا للسايل عنها برهان واذا اسئلوا عن حقيقة اشيا اهم مقرون بها
عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث انكروا وجحدوا
ويابون ان يقولوا لا ندرى ان الله اعلم ورسوله نعم عباراتهم فى غاية الفصاحة والفاظهم
فى نهاية الجودة والملاحة فيوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقايد الردية بافصح
العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط فى اصح الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام
ويصورونها فى قلوبهم ويمكنونها فى نفوسهم بحيث لن يمحى اصلا ومع هذه الدواهى المحن
كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه العقول الناقصة والافهام القاصرة
ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب عن يهوديته
منهم ولا نصرانيا اسلم ولا مجوسيا آمن به بل رايناهم باديانهم اذا نظروا الى آراء هولاء المجادلين
اغلق واوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المومنين ومن عجيب الامر
ايضا ان بعضا من هولاء استدلوا على امكان الاعادة بما قد سمعوا فى كلام الحكماء الكرام
انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرايب عالم الطبيعة فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم
البرهان ولعدم تعودهم الاجتهاد فى العقليات لم تميز الامكان بمعنى الجواز العقلى الذى
مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتى الذى
هو سلب ضرورة الطرفين عن الشى بحسب الذات فحكم بان الاصل فيما لم يتبرهن وجوبه
وامتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المستوهن ان اعادة المعدوم ممكن ذاتى وتشبث
بهذا الظن الخسيس الذى نسجه عنكبوت وهمه كثير ممن تاخر عنه فيقال له ولمن تبعه انكم ان اردتم

بالاصل فى هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه
ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى ما لا يعدل عنه الا
الدليل على ما هو المستعمل فى صناعتى الفقه واصوله فهو فاسد ههنا اذ لا شى من عناصر
العقود ليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى هيئة الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم
حاله وما قال الشيخ الرئيس معناه ان ما لا برهان على وجوبه والامتناعه لا ينبغى ان
ينكر وجوده بوجه ويعتقد امتناعه بل يترك فى بقعة الامكان اى الاحتمال العقلى لا انه
يعتقد امكانه الذاتى كيف ومن اقواله ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن
الفطرة الانسانية فى ان العدم ليس رابطيا الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة
الحكمية فى كل قضية موجبة كانت او سالبة ثبوتية ولا نسبة فى السوالب وراء النسبة الايجابية
التى هى فى الموجبات وان مدلول القضية السالبة ومفادها ليس الا رفع تلك النسبة الايجابية
وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان
لا مادة فى السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا تختلف المادة فى
الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية خلافا لما شاع بين المتاخرين المتفلسفين من
ان فى السالبة نسبة سلبية هى غير نسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب نسبة الايجابية
كذلك يكون بحسب نسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة
الايجابية ولا نحو شى منها من المواد الثلث الا ان المشهور رعايتها فى الثوابت لفضلها
وشرفها ولانحطاط ما يعتبر فى السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود و
العدم واجب الوجود وممكن العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة
هى حال المحمول فى نفسه عند الموضوع من وجوب صدقه او امتناعه او امكانه وهى مطلق
الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع فى وجوده بحسب قوة الوجود وتاكده اتم النحو
او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق وفساد الهوية لا حال المحمول فى نسبة

الى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض ما مر ذكره وفي الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع

في ثبوته له لا باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع

في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيئ او ليس شيئ شيئا الا ان هناك شيئ هو

الانتفاء او له شيئ هو الانتفاء فليس فيه شيئ يكون مكيفا باحدى الكيفيات الثلث فالمادة

التي يسمى عند الاوايل بالعنصر هي حال الموضوع في نفسه بالايجاب في الجوهر من استحقاق

دوام الوجود او دوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود او حال المحمول

في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون نسبته الامكان الى الوجوب او الامتناع

نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما يتبين حق التبين في

هذا الكتاب وعلى ما سبقنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر

بلفظ هذا بان ان السالبة يوجد لمحمولها الحال التي عند الموضوع بالنسبة الايجابية

بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة وان لم يكن او جبت وتوهم

ان العنصر الثابت على تقدير جعل محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا

فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود

رابطة مندفع بان منشأ هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة والغفلة

عن انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود ويرجع الحكم الى ايجاب

الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر

فاي مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حال عند الموضوع المعين

بالنسبة الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب فلا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم

حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا بل يجب ان يعني به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته

في وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له

حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من السوالب الهليات

المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين وظن ان طبيعة العقد مطلقا يستدعي ثبوت شيئ

لشيئ او سلبه عن شيئ لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد الانسان

مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي

بطلان ذاته لا انسلاب صفة عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان

فيعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد انسلاب صفة عنه

هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها

والتدبر في خلاصها لئلا يضطر الى استثناء المقدمة الكلية وعدم الفرق بين الهليتين من

علل الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها القائلة لفرعية وجود الثابت لوجود

المثبت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره في اوايل الكتاب واذ قد تحقق

لديك ان السلب انما سلب ليس له معنى محصل يثبت له او به او يرفع عنه او به معنى حتى يحل

الوجوب والامتناع والامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او

دوام او فعلية او امكان او غير ذلك بل انما يأول معنى ضرورة النسبة السلبية الى اعتبار

النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الايجابية

في كل وقت وقت على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعا له بذلك الاعتبار

فيرفع بحسب اي جزء فرض من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية

وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا الا على ما اشتهر في الحكمة العامية

بل على طريقة الحكمة النقية الملخصة وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس المطلقة

التي هي مقابلة لها لان الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة

المطلقة ولا سبيل لطالب التاييد العلمي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق

واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول الى

الحق وكيفية السير الى الله وانما كفالته الى صناعة الميزان

في ان الحكم السلبي لا ينفك

عن نحو من وجود ظرف فيه ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد
يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلابد وان يكون حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا
يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلابد وان
يكون له وجود في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك
اذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اي ظرف وجود
الموضوع فيه لان ثبوت شيء لشيء في اي موطن كان متفرع على ثبوته في نفسه اللهم اذا
كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الباري ممتنع فانه
وان نسب الى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكانه قيل زيد المتصور في الذهن ليس في
الخارج واذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلا تقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب
المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم
من الاحكام الواقعة عن النفس الانسانية فقولهم ان موضوع السالبة اعم من الموضوع الموجبة
المعدولة او السالبة المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج
دون موضوع الموجبة المعدولة ان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا
شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق
او يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل
بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان
يعتبر هذا الاعتبار في السلب ويأخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة
فان الايجاب وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت
بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضي وجود الشيء حتى يوجب له شيء آخر ولهذا
يجوز ان يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء ولا له بهذه الحيثية شيء بل
من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما وايضا يجوز نفي كل ما هو غير الثابت عن الموضوع

من حيث هو غير الثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شيء
مما يغايره عليه من تلك الجهة اللهم اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق
الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا لوجود الموضوع كما انه يستدعيه من حيث
النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح
الا ان يصار الى ما قدمنا ويراد بالعموم ما سيجيء ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور
ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة واما ما قيل ان
موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة والسالبة المحمول لم يتحقق التناقض
لتفاوت افرادهما وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم
منه تغاير الافراد اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان
التناقض ونفي الاعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة
اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شمولا وتناولا   فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة
مع سلب واتهما الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة في المبادي العالية ولا
مطلق الحكم الوجود والادراكي اذ المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفي او اثبات والشبهة بنفسها
باستعانة ما ذكرناه من الحل اذ الشيء قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالآخر
على ان الفرق لا يجري الا في الشخصيات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على
عقد وضع ايجابي هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب
ليس معناه الجيم الكلي والا لكانت طبيعية اذ لا كلية او كله وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف
بج ذهنا او عينا دائما او غير دائم بحيث انه او لا فهو ب   ومن
التشكيكات الواقعة في هذا الموضع التي ربما تزاحم السائر الى الله تعالى في سيره و
يعوقه عن السلوك الى الله تعالى ان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها
بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شيء بحسب الواقع

كاللاشيء واللامعلوم واللاممكن العام وسائر نقايض المفهومات الشاملة فلا ينتظم
الاحكام الميزانية لصدق سلب نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض الاعم اذا كان
معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بلاحيوان بانتفاء ذلك البعض
وكذلك الحال في نقيضي المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز لانتفائه
في نفسه ويتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية والاخصية في نقيضي الاعم و
الاخص وينثلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس
النقيض وغيرها مما في القاعدة بنقايض المعاني الشاملة واجابوا عنه في المشهور بان اخذوا
الربط في السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات
في استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب على انه في عدم الاستدعاء له وخصصوا
الاحكام بما عدا نقايض الطبايع العامية وجميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين
بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان وسبيل الحكمة في فك
العقدة ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة عن الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع
وعدمه ليست بحسب الشمول الافرادي بل بحسب التناول الاعتباري اي لا
بمعنى انهما بحيث يكون احديهما يصدق على فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الاخرى بل
بمعنى ان يكون احديهما يصدق على شيء باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك
الاعتبار وان كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان
الايجاب سواء كان عدوليا او تحصيليا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في
موضعه ففي مطلق العقود لابد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق
الحكم معه في السوالب هو ما يقابله وبذلك تنحسم مادة الشبهة فيصدق تلك الاحكام
حقيقة واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد
فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شيء او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه

المحمول

المحمول وانما يلزم الوجود الخارجي او الذهني لو حكم في تلك العقود بثبوت المحمول للموضوع
في العين او في العقل على البت وليس كذا والعمومية بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها
الا كون احدهما بحيث لو وجد في مادة وجد الآخر فيها كلها دون العكس والمساواة كونهما
كذلك من الجانبين كليا وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة بحسب الواقع
بالفعل ولا شبهة لرجل منطقي ان الامر في تلك الطبايع الشاملة على هذه المشاكلة كيف
والكلي الذي يجري عليه هذه الاحكام ليس مفهومه مما يحتاج الى وجود فرد له في العين او في النفس
وكذا حاله مع عروض تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلي آخر في عدم توقفها على وجود
موضوعات الاحكام في شيء من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان
الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان
الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن
عام فلو وجب ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة
الاولى وكل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص فصار صغرى للمقدمة الثانية وانتج كل ما ليس
بممكن عام وانه متناقض مستحيل وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار
صغرى للاولى وانتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه متناقض واجاب عنه الحكيم
الطوسي بان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشتمل
القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في احدهما واما
القياس الثاني وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو
ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو
هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاص والمراد
منه ما هو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاص الذي هو داخل في احدهما فاعيد القول في
السؤال بان الخارج عن النقيضين الذي يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل في طرفي النقيض

اى الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا ولبعض سادة اعاظم الحكماء ادام الله
علوه فضل الكلام فى هذا المقام قائلا بان الامكان العام هو ما يلازم سلب ضرورة عدم الشئ
فانه سلب الضرورة من الجانب المخالف والجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك
الامكان اعنى النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات الموضوع اعنى اتصافه به فى
نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل محمول هى امتناع ذلك المفهوم فالامكان
العام سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة
وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس يضعون ان الجانب
المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفى الوجود والعدم فالمخالف فى الواجب هو العدم و
فى الممتنع هو الوجود والممكن تقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول
المشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما يوضع عند الاكثرين فيتجه ان يعتبر فى
كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة
اقسام واجب وممتنع وضرورى الطرفين فلا يصح حينئذ ان ما هو ضرورى الطرفين
مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه واما ان يعتبر فى كل منهما ضرورة احد
الطرفين بلا شرط آخر من اعتبار الضرورة الطرف الآخر او عدمها فلا يصح ان كل
ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه اذ ضرورى الطرفين ممتنع وليس
يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كلما ليس بممكن بالامكان الخاص
فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الماهية من حيث هى هى الممكن بالامكان الخاص
ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير صحيحة
اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب مراتب الماهية فى نفس الامر من
من الاعتبارات العقلية   فى ان العدم الخاص نحو بل يجوز اتصاف الواجب
بالذات به المشهور من اقوال الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى

الحقيقية الواجبية وذلك لا ينافى كون واجب الوجود بالذات كما ان امتناع نحو
من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتى ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه
وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس الى ذات الممكن مما لا يأبى عنه طبيعة
الممكن وكذا مفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع
بالذات كالعدم المسبوق بالوجود اولا ترى ان انحاء الوجودات الامكانية
مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسمانى
والوجود الحلولى والعرضى وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود
النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات
وبعضها على الجميع اما الثانى فكالوجود الواجب على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهرى
على الاعراض والوجود المفارقى على المادى والوجود القار على غير القار وكذا
يمتنع على غير القار بالذات بحسب الماهية ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود
بعد عدمه او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية متقدرة زمانية لا اجتماع بحسبها بين
القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين عليه وكذا العدم
الذى هو رفع الوجود المتحقق فى وعاء الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه
بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوضع يمتنع على
كافة الممكنات امتناعا وضعيا لا ذاتيا   اما ان بعض انحاء الوجود
يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة
فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه
كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام
والنقص والقوة والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون
المرتبة الواجبية ففى ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود واعتبار عدم

بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب
تعالى به وبالآخر يجب اما الاول فظ واما الثاني فلان واجب الوجود بالذات واجب
الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه
تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية القيد العدمي لزم ان تحقق
في ذاته تعالى جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية
التي كانت له فيلزم تركيب الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى عن ذلك علوا
كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من اجل كونه
مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتباري جهتي
وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب
بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القبيلتين متحقق لان
حيثية وجوب الوجود ههنا هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في
الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب صرافة وحدتها وبساطتها مصداق
لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد
لا يكون لها اضافتان متخالفتان متنافيتان بالضرورة عن الفطرة الانسانية وهذا
الاصل من جملة الاصول التي يقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب وجوداتها
رشحات وفيوض ورقايق للوجود الالهي وتجليات وشؤونات للحق الصمدي واما
كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او للممتنع بالذات فهو ايضا محل بحث
فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون آخر كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف
العدمية مما يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار
فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود
السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا

اذ اللاحقية لا ينفك عن السابقية واذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل
باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم
اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه وقد
سهل اندفاعه بما حققناه من ان الواجب بالذات يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع
بالذات يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك هو
ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب
الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات عن التغير علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب
بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا يستحيل
ان يكون منعدما بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم
وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه ايضا ان الوجود الذي يكون
للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغنائه عن
العلة في استمراره وجوده ومن اصولهم ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي
يحتاج اليه في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او
المتاخر شيء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتاخر وهذا المعنى اعم من الوجود الا انه
لا امكان صدقه على ذلك وعلى عدمه راسا ازلا وابدا صدق رفع العدم اللاحق للزمان
على عدمه المطلق ونحن بحمد الله مستغنين عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب الذاتي
في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي
هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا وتحقق طبيعة كلية من الطبايع العامة المتواطية وان
كان بتحقق فرد من افراده وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود ليس شموله
وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل له اطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على
ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه

وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان
بهويته الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شان واحد
من شئون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف
الممكنات وجودا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر التدريجي
الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه
الى سبب بل الزمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو مما يحدث ذاته وهويته
الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية كالحركات المستقيمة العنصرية او غير متناهية
كالدورات الاكرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات حدوثه
بمعنى ان لا بقاء له في الحقيقة الا التدرج في الحصول والانتظار في اصل الكون فلا يسع لقائل
ان يقول ان الزمان في بقائه اهو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه آخر في هدم
اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض
التي لها ماهية متحصلة اذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها الا طلب شيء من الكمالات والاشتياق
اليه وليست هي شيئا يحصل لها انما الشيء ما يطلب ويشتاق اليه او يصلح لان يطلب ويشتاق
اليه لا ما يكون ماهيتها نفس الطلب للشيء والاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب
والاشتياق وعددهما فهاتان الماهيتان ما دامتا اخذتا على هذا الوجه الذي هو مقتضى
ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة
والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل هما في الاتصاف بهذه الامور انما يكونان
على سبيل الاستتباع والعرض وان لم تكونا ماخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن
ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئا آخر له حكم آخر بعد ان استونف النظر في
ذاته ينظر حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبايع في ان المتوقف على الممتنع بالذات
لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات ان توقف الشيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة

المتوقف

المتوقف استحالة ذاتية بل انما بالغير فقط لا استحالة الموقوف عليه بالذات واما ان الموقوف
عليه ان كان موصوفا كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان
استحالته بالذات بلزوم استحالة الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما
هو موصوف والصفة بما هي صفة كما قيل واقول منشأ ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود
ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول او بعدمه ولا كاتصاف عدم القابل بعدم
المقبول حيث يجب ان يتاخر الصفة عن الموصوف وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف
الجسم بالبياض واللابياض بان يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت آخر فيتنوع عليه ثم
يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض
فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف
ولا نائبة هٰهنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه
عدم شيء آخر عنه فاذن كما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود
بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة
فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال
اتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت
الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف
اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة او ما يلزمه من غير توقف
وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق عندنا ان المتوقف على المستحيل بالذات من
حيث انه متوقف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما ان
الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر وستعلم في مباحث
القول ان ما اشتهر بين المجادلين ان المحال ما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل انما يصح
جزئيا اذ الحق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير اي الموقوف

على امر ممتنع بالذات فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام
بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بمعلولية
احدهما للآخر لا محالة اذ لا بد في التلازم اما كون احد المتلازمين علة والآخر معلولا او كونهما
معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد وان يكون معلولا بوجه والمعلول لا يكون
الا ممكنا بالذات لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان
لا غير فالممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام
بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه ولك ان تقول انه
بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث
اثبت بها الشيء على فرض عدمه فيستلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما تقرر في اثبات عدم تناهي
الكمية الغير القارة بالذات اعني الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها
مع المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده بهذه البعدية مستلزم لوجوده وكما تقرر في اثبات تناهي
الكميات القارة اعني المقادير التعليمية بالبراهين ان لا تناهيها يستلزم تناهيها قيل لك
ان اردت انه تبين هناك ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلا في نفس الامر
كان عدمه واقعا فيها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض الشيء كان الشيء متحققا في نفس الامر
وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود
وبعده فذلك من الاكاذيب والمفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كان
بحسب تحققها مستدعيا للوازمها مقتضية لاحكامها وآثارها المختصة لا مناقضة لها
منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه تبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء
من تلك الامور مع تقرر سائر الاوضاع الممكنة الواقعة بحالها كان يلزم من فرض
ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة ما يسوق الى ان هذا الفرض غير مطابق
للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك

ما راموه في تلك المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب مجامع
الشيء لكون فرضه وضعا او رفعا مؤديا الى ما يقتضي الوجود بحسب سائر الاوضاع الممكنة
نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة الفرض الذي
في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه ان كان مع
الامور التي يستلزم نقيضه ولو كان فرض ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب
ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ورفع جميع مناقضاته ومنافياته ومنافيات
لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل يتحقق في
بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لانه لو تحقق هذا الشيء
في الواقع لكان عدمه متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهوم
في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين ومفهوم اجتماع
المتنافيين بما هما متماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما
وقعت الاشارة اليه ثم بين ان المفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء
الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
فيحمل الشرطية بحسب الوضع الفرضي وينفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون
مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض
المفروض فقط انك قد سمعت سابقا وتحققت ان الواجب بذاته لا يكون واجبا
لغيره فاعمل رويتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات والحكم ان
ما يمتنع بذاته يستحيل ان يمتنع لغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير
وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا عدم
واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان
ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد ظهر ان كلا من الوجود والبطلان ضرورة

الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع
فاذن يستحيل ان يكون امتناع ماهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على
التبادل فلما يستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب نفس ذاته فهو طبيعة هذه نوع
ان كل ما بالغير من الوجوب او البطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان
الذاتي يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير نسبة النقص الى
التمام حتى يستصح اتصاف الممكن باى منهما وليعلم وتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق
اشراق نور الاول تعالى و يتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره
وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى
حيث يجاوز الشيئية فان الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل
الانساني يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئياتها ولا يقدر على تعقل الوجود
الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف
الذي لا شيئية له ايضا بوجه من الوجوه ولكن هناك لفرط الكمال والفعلية وهنا لفرط
النقصان والبطلان وكلما تقرب من الاول تعالى كان يقرب في ذلك الحكم كا
العقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى
والحركة وما يقربهما وملخص القول ان من المعلومات ما وجودها في غاية القوة مثل الواجب الوجود
و يتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية الضعف شبيه بالعدم
لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين
وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في خيالنا عندنا
اذ الجسم ما لم ينزع صورته عن المادة نزعا ما لا يمكن العلم به كما ستحققه في مباحث الحواس و
العقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية يعجز عن ادراك القسم الاول كما
يعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها ويعجز ايضا عن ادراك القسم الثاني

لضعف وجود تلك الامور ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة
والصغيرة في الغاية فاما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة
به كمعرفة الابعاد والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس
البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك
كما ان الغذاء للابدان يكون من جنس المتغذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه الامور
في ان حقايق الاشياء اي الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان يكون معلومة للبشر وربما
يوجد في بعض الكتب ان الحقايق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان تعريفها باجزائها
المقومة لها فاما البسايط فلا يعقل حقايقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها واثارها
مثل ان يقال ان النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها
فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في مهيات الاشياء انما وقع
لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فانا لو عرفنا حقايق
الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقايق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل ولعل هذا
القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول يصلح موضوعا للقضية
الطبيعية ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني
يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه الى افراده الحقيقية بالذات دون
افراده العرضية ولوازمه وملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء بالذات الى شيء
اخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب لك ان
تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار مهياتها
اللهم الا في لوازم المهيات من حيث هي هي والمتمثل من الموجودات الخارجية هي مهياتها
ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وتشخصاتها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل ماهية الشيء والممتنع

للوازمه العينية هو وجوده العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازم
قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية
ان الحقايق البسيطة يمكن ان يكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها
من البسائط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط ان استحال ان يكون
معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان يكون معقولة بالرسم لان الرسم
عبارة ان تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة
وان كانت مركبة وبسائطها غير معقولة فهي ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام
في الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح ان يعقل يوجب القول بان
لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم
مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ لقائل ان يقول من اعترف ان الماهيات المركبة معلومة لا يلزم
تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية اذ لا نم ان معرفة الشيء
المركب بحده عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشيء
المركب لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا لاحد ان يقول لا نم ان معرفة
الاشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف
بوجه آخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فاذا
نقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم سواء كانت بسائط او مركبات انما يعرف بوجه
من الوجوه لا بكنهها وحقايقها ومن قال ان البسائط غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقايقها
وبحسب كنهها لا انه لا يعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والمكيشة وغيرهما
بل الحق في هذا المقام ان يستفسر من القايل بعدم كون البسايط غير معلومة اكان المراد
من البسيط مفهوما بسيطا او وجود البسيط فان اراد به ان العقل لا يعرف الوجود
الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما له وجه كما مر سابقا من تحقيق

مباحث الوجود وان اراد به ان العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر
البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذي وما
وغير ذلك فاما ان يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فان
كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شيء بسيط او وجهه فعلى الاول عقل كنه ذلك الشيء
البسيط وعلى الثاني ايضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه اذ
لو كان تعقل كنه وجه بوجه آخر وذلك الوجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها
الى غير النهاية او يدور فيلزم ان لا تعقل شيء اصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وان كان
مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزؤه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية
متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لان
الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها واعلم ان الشيخ
الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في
قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف
الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض
فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والماء
والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل
انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف
حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة
الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو
حقيقة الحيوان بل خاصته ولازم له والفصل الحقيقي له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في
ماهيات الاشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن
انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء

خواص اخرى بواسطة اعرفناه او لانم توصلنا الى معرفة انيته كالامر فى النفس والمكان وغيرهما
مما اثبتنا آنياتها لامن ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها
او لازم ومثالها فى النفس انا راينا جسما متحركا فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة
لحركات ساير الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا او له صفة خاصة ليست لساير المحركات
ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى آنيتها الى آخر كلامه اقول تاويل كلامه
ما اومانا اليه واقمنا البرهان عليه فى مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها
الا بضرب من الحيلة ربما اشبها باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها الا
بالمشاهدة الحضورية وحصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجية فالحق انها لا تعرف
الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وهى وان كانت داخلة
فى المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة
عن نحو الوجود الصورى الذى به يكون الشئ حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر فى بعض مواضع
الشفاء ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التى بها تمام
ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول ساير الانواع والاجناس والاول يسمى فصلا منطقيا
والثانى فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو مفهوم
الماخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا
خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلى انتزاعى اضافى يتكثر بتكثر ما اضيف اليه كما زعم
المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه
الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود فى ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشئ وكل ممكن الوجود
لشئ فهو ممكن الوجود فى ذاته ولا ينعكس فان الممكنات ما هو ممكن فى نفسه ولا يكون ممكن
الوجود لشئ آخر بل اما واجب الوجود لشئ كالصور والاعراض للمواد والموضوعات
او ممتنع الوجود لشئ كالجواهر القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود فى ذاته فاما ان يكون

امكان وجوده كافيا فى فيضانه عن علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى بيان مقدمة
وهى ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته فانه واجب الوجود
من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكلما كان كذلك استحال ان يختص
صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يخص بعض المستعدات بالفيضان
دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا بخل لكن البرهان
قائم بان بعض الممكنات وجد قبل بعض فى سلسلة العلية قبلية بالذات ويشاهد ايضا
تقدم بعض الحوادث على بعض فى سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف
فى الافاضة والصدور ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف الممكنات
الذاتية فى المهيات والاستعدادية فى القوابل فجميع الممكنات مشتركة فى ان لها امكانا
فى انفسها ومهياتها فان كان ذلك الامكان كافيا فى فيضان الوجود عليها عن واجب الوجود
فوجب ان يكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصص بزمان دون زمان ومع ذلك
يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثانى
ليس كامكان العقل الاول اذ وجوده يمتنع على العقل الثانى فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا
يحصل فى امكانه للوجود الذى بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون
بالقياس الى الوجود الذى بعد وجود الواجب وهكذا القياس فى ساير المبدعات وسيأتى
لك ما فى هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا فى الفيضان
بل لا بد مع ذلك من شروط اخرى زايدة على اصل المهية حتى يصير مستعد القبول الوجود
فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما ذاتى للمهية وهو كونه بحسب المهية بحال لا يلزم
من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والآخر استعدادى وهو ايضا بهذا المعنى بالقياس
الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم

مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لابد ان يكون سابقة على وجود هذا
الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا ولابد ان يكون لحصول هذا الاستعداد
من حوادث سابقة لا تنتهي الى حد ولابد ايضا من امر متجدد اذ الذات والهوية يكون
حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم انه لابد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها
تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك

اما البسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما المؤلف
وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية
فيستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالآخرة الى الجعل
البسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف او الانضياف
او شبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف
او غيرهما في النحو الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملحوظيتهما وآلة
لملحوظية احدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور
في متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات
اليها من حيث انها في حد ذاتها مهية من المهيات ذهنية او خارجية استونف القول فيها
هل هي في حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام تستغني عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليها في اتصافها
بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان النير نظير ذلك بحسب الكون الذهني
التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بمهية الشيء اي شيء كان
والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائما طرفين وهما موضوع ومحمول لا بد ان يدخل النسبة بينهما
في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق
صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات

عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخليله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان
انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري
مستغن عن الجاعل لست اقول حصول نفس الشيء ونفس مقوماته مستغن عن العلة
بالضرورة اذ هو حد حريم التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم
على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطايفة من
المتكلمين وقد سبقت حكايته بعض من هو سابقهم فجمهور المشائين ذهبوا
الى ان الاثر الاول للجاعل هو وجود المعلول وفسره المتاخرون بالوجودية اي اتصاف
مهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الاثر الاول هو مهية الاتصاف او ذات
المعلول او نفس الوجود لاستغناء المهيات بحقايقها التصورية عندهم عن الجاعل وذهبت
طايفة اخرى من الحكماء المعروفون بالاشراقيين ان اثر الجاعل وما يبدعه اولا وبالذات
هو نفس المهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية المهية بلا افاضة من الجاعل للوجود
ولا الاتصاف فانهما عقليان مصداقهما نفس المهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون
الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر آخر فانه اذا صدرت ذات
المعلول كمهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدورها الى جاعل يجعل تلك الذات
نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهمن ان كون الذات
ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه
النسبة ايضا محتاجة الى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على نهج الطريقة المحتاج
الى الجعل السابق المتعلق بنفس المهية لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من
الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق
الذاتيات ولوازم المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل
الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها مجعولة بنفس

ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالجعل الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج الى التبعية في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل لما يفعل مهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف اصلا ولا ينفي ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلامذته زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات المهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا او حيوانا اى مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما مرادهم به ان جعل المهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالمهية واللوازم مترتبة عليهما من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة نفس المهية وصيرورة نفسها اياها اوذاتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستدعي استلزام حمل الشئ على نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على القولين لا الاحتياج اليه   في الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شئ من المذهبين بل الظاهر ان كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعواهم اذ لم نجد في كلام الاوائل على شئ منها بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات بل ربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتني على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل المهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث ومعدوم وزائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتاييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة في الوجود وحده لكان كل

معلول لشئ معلولا لغيره من العلل وكل علة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة صالحة لعلية كل وجود فان الماء مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فلتلك السخونة مهية من المهيات فصدورها من المبادي المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض وان توقف على شرط من الشرائط فالموقوف على تلك الشرائط وجود السخونة او مهيتها فان كان الموقوف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة النار اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الآخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة النار له لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند الملاقاة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شئ عند حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بديهة العقل والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو المهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا فالسبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لمهياتها اولهما معا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البنيان متزلزل البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة لا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في اوائل هذا الكتاب ولو كان الوجود مهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضا نعم ينتزع منه امر مصدري يعرض للمهيات عند اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شئ كما مر فالوجود كل مهية بنفس ذاته يقتضي التعين لتلك المهية لا بسبب زايد ومع ذلك معنى الوجود غير معنى المهية وادراكه يحتاج الى تلطف في السر فالوجود بما هو

وجود وان لم ينضف اليه شيء غيره يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا والوجود العلي غير
الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروط على كل ذلك بنفسه كونه وجودا بلا انضمام
ضمائم واما ثانيا فلا نتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبي علة للمعلول الاول بجريان خلاصة الدليل
فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما
ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جائز لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب
وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من واجب الوجود لجاز صدوره من
وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرهما والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله
والثاني ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذي لا اشد منه ولا نعم
القول بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على
ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم ان حقيقة الوجود
بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات اي غني ومفتقر ومتقدم ومتاخر والغنى
والفقر والتقدم كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله مهية المسحوث
اذا لم يتوقف على شرط وعلية يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية
قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فان القائل بان اثر الجاعل هو وجود
المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون
للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلية للوجود بل الموجود
في الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هي متحدة
معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الموجودات معنى يتنزع من
الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود والحكاية هي المهية
وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا
في مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة المهية موجودة استدل

بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان
والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع
له اولا ليس الا انسبته وبان الوجود لما ثبت كونه زائدا على المهيات الممكنة ففي تلك
المهيات الممكنة لا يمكن ان يصير مصداق حمل الموجود وهل هذا الا شاكلة المهية
بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة
للسبق وقد لزم من مجعولية المهية في نفسها وبان سلب الشيء عن نفسه اذا كان
وجوده عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن في المهيات الممكنة انما يستحيل مع
اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما تصدق السالبة بانتفاء موضوعها
وذات الممكن لا يابى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من
هو يا من لا هو الا هو فما لا يصير موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا
وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول في الامكان
ليس كما يصنعه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن
الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس المهية لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كما في
الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث انها
صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على
نهج التوقيف لا التقييد والحاصل ان المهية ما لم يصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء
من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن
لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقف وصدق عليها الوجود
بملاحظة كونها صادرة اي بسببه وحيثيته وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود
نوع آخر من اقسام ساق اليه البرهان ويسمى السبق بالمهية وذاتيات المهيات
ايضا لها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز

سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود
لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشئ على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه
عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل
الوجود والذات فی الحقیقة الواجبیة نفس ذاته الازلیة السرمدیة من دون توقیت و
توقیف وتقیید وبهذا الاعتبار یختص الهو المطلق فیه تعالی ولم یکن هو الا هو فحمل الوجود یشابه حمل الذاتیات
من وجه ویباینه من وجه واحتج صاحب الاشراق فی المطارحات علی مجعولیة المهیات بالجعل
البسیط بان الوجود لما کان من الامور الاعتباریة فلا یتقدم العلة علی معلولها الا بالمهیة
فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهریتها اقدم من جوهریة المع ویقرب من ذلک ما ذکره بعض
الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل لیس الا الموجود والمعلول ولا شک ان الموجود
المعلول لیس الا المهیة لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتباریة واجود من
ما قال سیدنا الاستاد ادام تعالی علوه ومجده من انه لما کان نفس قوام المهیة مصحح حمل الوجود
ومصداقه فاحد من انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حیث اصل قوامها عن الفاعل صدق
حمل الوجود علیها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الامکان وهو باطل فاذن هی فاقرة الی
فاعلها من حیث قوامها وتقررها من حیث حمل الموجودیة علیها وهی فی ذاتها بلا الاعتبار لیست
فی اللیس البسیط والسلب الصرف والقوة المحضة ویخرجها مبدعها الی التقرر والایس بجعل
بسیط یتبعه الوجود علی اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشریفة نقلناها تبرکا بها فی
هذا الکتاب اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها علی ان الوجود
امر عقلی انتزاعی اعتباری ومعناه الموجودیة المصدریة الانتزاعیة کالشیئیة والممکنیة ونظائرها
ونحن قد بینا لک ان الوجودات الخاصة امور حقیقیة بل هی احق الاشیاء بکونها حقایق
والوجود العام امر عقلی مصدری کالحیوانیة المصدریة والفرق بین القبیلتین مما اوضحنا الیه انفا و
سیتضح لک واذا انهدم المبنی انهدم البنیان ثم بعد تسلیم ان الوجود امر اعتباری لا عین

لازم ان مصداق حمل الوجود علی المهیات انما هو نفس تلک المهیات کما قالوا وان کان
بعد صدورها عن الجاعل حتی یکون فی موجودیتها مستغنیة عن الجاعل کیف ولو کان
کذلک یلزم الانقلاب الذاتی الی الوجوب الذاتی فان مناط وجوب الواجب بالذات
عندهم هو کون نفس الحقیقة الواجب من حیث هی منشأ الانتزاع الموجودیة ومصداقا
لحملها علیه ومناط الامکان الذاتی هو ان لا یکون نفس ذات الممکن من حیث هی کذلک
فالممکن بعد صدوره ومهیته عن الجاعل اذا کان بحیث یکون مصداقا لحمل الموجودیة بلا ملاحظة
شئ آخر معه بل مع قطع النظر عن ای اعتبار کان سوی نفس ذاته لکان الوجود
ذاتیا له ولا یجدی الفرق بین حمل الذاتی وحمل الوجود بان الذاتی لشئ ما یصدق علیه بلا ملاحظة
حیثیة تعلیلیة او تقییدیة وحمل الوجود یحتاج الی ملاحظة صدور المهیة عن الجاعل لانا نقول کون المهیة
صادرة او مرتبطة بالعلة او غیر ذلک اما ان یکون مأخوذا مع المهیة فی کونها محکیا عنها بالوجود
اولا فان لم یکن عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامکان الذاتی الی الوجوب الذاتی وان
کان مأخوذا فیکون داخلا فی المحکی عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود فیکون الصادر عن الجاعل
واثره المترتب علیه المجموع المسمی بالمهیة وتلک الحیثیة فلیکن وجود المهیة تلک الحیثیة فاثر الفاعل
اذن هو اتصاف المهیة بالوجود کما هو رای المشائین علی المعنی السلف ذکره والعجب ان المحقق
الدوانی مع شدة تورطه فی کون المهیة من حیث هی اثر الجاعل دون الوجود قال فی بعض تعالیقه
ان حقیقة الواجب هو الوجود البحت القائم بذاته المعری فی ذاته عن جمیع القیود والاعتبارات
فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنی بذلک ان مصداق الحمل فی
جمیع صفاته هویته البسیطة التی لا تکثر فیها بوجه من الوجود ومعنی کون غیره موجودا انه معروض
لحصة من الوجود المطلق بسبب غیره بمعنی ان الفاعل یجعله بحیث لو لاحظه العقل انتزع منه
الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحیثیة لا بذاته بخلاف الاول ثم قال بعد کلام ترکناه
هذا المعنی العام المشترک فیه من المعقولات الثانیة وهو لیس عینا لشئ منها حقیقة نعم

مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول
الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول
في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم
وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى
والحاصل ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الوجود
كما هو المنقول عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو للمشائين عن
الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتالهين
والاول بط عندهم لما ر والثاني بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون
المهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية فثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود
في فسخ هذه الراي لو كانت المهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم
كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اي المتقدم
بالمهية كما هم معترفون به فيلزم ان لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها
به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن
الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هي هي بانها ليست الا هي فعلم من ذلك
ان نفس المهيات والطبايع الكلية في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يعرض
لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا
جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول
عن الصوفية في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد لم يوجد اصلا لكن شان
من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كان في طريقة هؤلاء
القوم المهية مفتقرة الى الجاعل بنفس ذاتها لا في وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك
بين الوجود والمهية كذلك نقول في هذه الطريقة المحوجة الى السبب موجودية المهية بها اي

صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي ولا يلزم
الانفكاك المذكور   المهيات الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم تكن
كلية اي معه وضا المفهوم الكلي في العقل فتشخصها انما يكون بامر زائد عليها عارض لها
وعند القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود الخاص
سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبتها الى جميع
اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فما لم تتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل
فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هي مع حيثية التعين او الوجود او ما شئت
فسمه لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ماخوذ منها على وجه من الوجوه لانا نقول
هذا تمشي ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية
لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو
من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذلك
فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا لم يصر متعينا موجودا في الواقع الا بتغيره
عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولم يتغير عما
هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا او لو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون
مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية بالذات والاول بط عندهم والثاني
يلزم منه الانقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات   القائلون بالجاعلية والمجعولية
بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية عندهم فليس المؤثر والمتاثر في
سلسلة الممكنات الا نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزمهم كون المجعولات خصوصا
ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات ولازم المهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق
اصلا تامل   ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين
من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون

على ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها وجودها زائدة على ذاتها
فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على ان مراده اعتبارية الوجود
العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعضها مراتب الانوار والاضواء او ان ما اول احتجاجاته
على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لمهية ما لا على امتناع قيام بعض
افراده بذواتها لكن يشكل هذا في باب انوار العرضية التي هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة
بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية كمال النور الغني الواجبي وغاية
نقصانه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول عرضه لما اشتبه مع المشائين
فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده باشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على
التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا
بسيطا ما يرد على المتأخرين في مجعولية المهيات والطبائع الكلية من لزوم كون الممكنات امورا اعتبارية
فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في ان حقايقها شخصية لا يمكن
تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود
كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط
كل وجود بما قبله هويتين حقيقية لا يمكن تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول
بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالمهيات التي يمكن تصورها منفكة عما
سواها بناء على انها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجودين
وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الاجزاؤها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات
الاضافية ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب مهياتها لكن المربوطة والمربوطة اليها في حكم واحد في
عدم كونها مرتبطة بحسب مهياتها الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود
الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم او الصدور
واللاصدور اليها او سلب ضرورتها اليها ومعنى امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها

بحيث لو قطع

بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم تكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها نفس قطع
النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها اصلا
ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا صرفا كما
في اصطلاح التلويحات ونورا محضا على ما هو اصطلاح الحكمة الاشراق وان كان للوجه
الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا فقر له اصلا والوجود كما
علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية
والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم منه انقلاب الحقيقة
كما اوضحنا في بعض رسائلنا فاذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها
الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لمهيات جاعلها كونها لوازم في كلا
الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فيكون امورا اعتبارية
وانما يلزم ذلك لو لم تكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا
انها كذلك فقد ظهر ان المهيات والحقايق على ضربين مهية هي عين الآنية وهي لا تكون كلية
ولا جزئية بمعنى كونها متشخصا بتشخص زائد على ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص
شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الآنية فهي تقبل الشركة والكلية
فلوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني
فانها لا تكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في مقامه وحقيقة ما ذكرناه لا تظهر
الا بعد غور تام وتامل كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمايم الصفات
ومن الغرايب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في المهيات لم يجوزوا التفاوت في
افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالغوا في مناقضة هذا الرأي مع
حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا
كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف

بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك
على وجه يزول عنه ريب الشكوك ان شاء الله فالحق في هذه المسئلة على ما ادى اليه
النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل
وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبطة بالعلة نحوا من الارتباط مجهول الكنه سواء كان
الوجود ذا مهية يقتضي لذاتها تعلقا بمهية من المهيات من دون افتقار الى تخلل جعل بين المهية وبينه
او لم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور
عند المشائين بالمعنى الذي حقق اعني متعلق المهية التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان
اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امرا موجودا والاتصاف باي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح
ان يكون اثر الجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك
الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت المهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس ذلك
الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فينقل الكلام الى الوجود
السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات
امر مجمل يحلله العقل الى مهية ووجود اعني مفاد الهلية التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم
بان الاثر بالذات هو الوجود دون المهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها
فقد انكشف ان الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية
ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة
قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية
المصدرية وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلول
في نفس الامر متقدم على مهيته وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من
ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المتحقق في نفس الامر اولا و
بالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه المهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية

المأخوذة من نفس الوجود فما هو صفة المهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات
هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والمهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما
عند الجمهور وهذا مما يقضي العجب فيه فاحسن تدرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين
من ان تاثير القدرة في المهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد
الذي هو نفس الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل
ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فيقول هو موجود من الفاعل
ولا يقول هو سواد منه او عرض او شيء وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود
بنفسه لا بامر آخر عارض كالاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها
من الاشياء وهذا القائل غير قابل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور
ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثر الفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في كتاب التحصيل
الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقية لا افادة وجوده فان الوجود
حقيقة ومهية وكل مهية مركبة فلها سبب في ان تحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان
له سبب في تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الوجود
الذي له علة يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا لان الموجود المعلول في
ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ونعني بالمعلول ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس
بالفعل فكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلثة لا محالة وكذا اذا تصورت
الوجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل
وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتاثيره في المهية باضافة الوجود عليها ومنها التنصيص
على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود
المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان مراده من
المهية المركبة المهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة

وربما توهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة وحدة
فلو كان تاثير العلة وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة
المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان
وجود السخونة دون مهيتها لزم ان تحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء
لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا
فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب
المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان يدفعه الحس
والعيان وانت بعد اتيان الاصول التي سبقت منا لا تفتقر الى زيادة تجشم لازالة
امثال هذه الشكوك ثم تذكر احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطف
اقاويلهم واشاراتهم الى المعاني الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر
لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم يقولون انهم مستغنية عن الجعل والتاثير
راسا وليس الامر كما توهمه وانما قالت الحكماء بهذا القول لانك لما تاملت الوجود وتصفحت
احوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات
الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات الوجودية
بحسب العقل والمعرفة هي من اجل اختلافات تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات
او عرضيات واما اختلافات تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها
التي هي متخالفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان الباري
تعالى ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف حال الاسود
والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد
والبياض في كونهما مختلفين لها علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان
بانفسهما لا لصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينهما وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا

ان السواد

ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسلك
زيادة بصيرة المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب
عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفايض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء لا مهياتها الكلية
لفقد المناسبة بينهما وبين الله تعالى قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الاول بذاته ظاهر
متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تاثيرا لغيره لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول
تاثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فالحقيقة
لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له
بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة
فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكل فان تجوهره بسبيل تجليه تجوهر الصورة
في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله وتقريب من هذا المعنى قيل العقل الفعال مثاله فاحترز
ان تقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال
واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء
فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك
ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها
مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يفعل بالجسم مثاله وهو شكله والمس انما يجد
والسكين بان يضع في جوانب حدة مثال ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه
وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه
وجهة بها يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا
محضا ولو كان بكله مباين نحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا منه لان نقيض الشيء
لا يكون صادرا عنه لكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية يسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية
هي المسماة مهية وهي غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي

جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل
كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور
يشابهه من حيث ما فيه من النورية ويباينه بما فيه من شوب الظلمة فكان الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة
من النور ولا هي من النور لانها ضاد النور ومن اجل ذلك توقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك
الجهة المسماة مهية في المعلول فثبت صحة قول من قال المهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فان المهية ليست
الا ما به الشيء شيئا فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي
تنزل في البسائط منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس
في الهيات الشفا حيث قال والذي يجب وجوده لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي
له باعتبار ذاته فانه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب
الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي
الشيء فالذي له باعتبار ذاته هو مهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظم من هاتين الجهتين انتظام
الجسم من الهيولى والصورة واذا اسند القوة والامكان الى المهية اسناده الى المادة
وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين الامكان في
الموضعين كما ستطلع عليه ان شاء الله ثم لا يختلجن في وهمك انهم لما اخرجوا المهية عن حيز الجعل فقد
الحقوها بواجب الوجود وجمعوها اليه في الاستغناء عن العلة لان المهية انما كانت غير مجعولة
لانها دون الجعل لان الجعل يقتضي تحصلا ما وهي في انها مهية لا تحصل لها اصلا الا ترى انها
متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى العلة لان الممكن متعلق
بالعلة وجودا وعدما وواجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصل والصمدية
وكيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لانه فوق الجعل فافهم ولقد اصاب
الامام الرازي حيث قال ان القول بكون المهيات غير مجعولة من فروع مسئلة المهية المطلقة
وانها في نفسها غير موجودة ولا معدومة احتياج المهية والطبايع الكلية الى اجزائها

كالجنس والفصل او كالمادة والصورة احتياج تقومي بحسب نفس قوامها من حيث هي او بحسب
قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاوليان علتان للمهية
سواء كان مطلقا او بحسب نحو من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذا النسبة العلية والمعلولية
بمعنى الاصدار والصدور الى المهيات لا يصح الا باعتبار الوجود ومعها بخلاف نسبتها بمعنى
التقويم والتقوم بحسب نفس المهية فانها يصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن
القبيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفا في اول
فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق شيء فان في ذلك المعنى
ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق لان موقع التصديق علة التصديق
وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده
او عدمه في ذاته او في حال له اما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه علامة الدواني بقوله
فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المقدمات جارية فيه واما ثانيا فلانا نقول
هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير ان يصدق بوجوده
في الذهن كما افادته التصور نفسه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه
في رسالته المسمى بانموذج العلوم وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب
التصديقي الى مباديه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقي
النظري مما يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليه من دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه
ثم يحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية وينتقل منها اليه بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود المهية في نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة الاوليات
الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصوري وخصوصا
الحدي فاحتياجه الى المبادي القريبة والبعيدة احتياج تاليفي وتقومه بها يقوم بحسب المفهوم
والمهية لا بحسب الصدور والتحقق كالاجزاء بالنسبة الى المحدود فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع

في ان التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا فادني تامل وتدبر

الوجود هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف

كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع

في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في

آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحوا آخر وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في

نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا شديدا او احدا اشتد حتى

يكون الموضوع الحقيقي للحركة في نفس السواد نفس السواد كيف وذات الاول في الحالتين

ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم

اليها شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل

حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد

بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا

غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذلك الحال ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى

احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه

بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع

بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعف واذا تحقق هذا فنقول ان لا حركة في الوجود اما

على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وكثرة تبكثر موضوعاته فظ فواضح لا يحتاج الى بيان

واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالماهية بل هو نفس وجود

الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا

اللهم باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل

ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له تلبس في ابعاض زمان الحركة وآناته بما هو الحركة فليس يمكن ان يتحرك

الشيء فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا الكلام آخر سيرد عليك تحقيقه انشاء الله

واهم دير

ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان

الانتقال من فرد مما فيه الحركة الى آخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا

لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين الحاصرين فيراد بان

تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان

اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد

هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الايني في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو

باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط

بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري

هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل

فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك

في الاين مما احاط به جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال

وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلا فالحق

في المقام ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد

آنية هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي

عينها كما رآه بعض المحققين فكون المتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني

متصل غير قار ذو هوية متكممة اتصالية متضمنة لجميع الحدود المفروضة في الآنات المنتهية

اليه نسبة النقطة المفروضة الى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل

دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه

فهي حصولها لمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات

او الآنيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد آني بالفعل حال

المتحرك الحركة فضلا عن تتالي الآنيات او كونها غير متناهية وليس كذلك ان ترجع

وتقول فلیکن فی اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لان استمرار
موضوع الحرکة شرط فی الحرکة والفرد الزمانی من الشیء لا استمرار له اصلا فی زمان وجوده
ولا فی غیر ذلک الزمان وزیادة التوضیح موکول الی تحقیق مباحث الحرکة والزمان ان شاء الله
فی الشدة والضعف لعلک کنت مقروع السمع فی طبقات العلوم ان کل
متمایزین فی الوجود او العقل فتمایزهما وافتراقهما اما بتمام ماهیتهما من دون اشتراک ما ذاتی
بینهما او بشیء من فسخ الماهیة بعد اشتراک ما جوهری بینهما فالمشترک جنس والممیزات فصول
ومحصلات لطبائع النوعیة والترکیب ترکیب اتحادی او بامور عرضیة بعد اتفاقهما فی تمام
الحقیقة المشترکة والمحصل افراد صنفیة او شخصیة والترکیب ترکیب قرانی ولا احد کما تظنت
هناک بقسم رابع ذهب الیه فلاسفة الاشراق یقدح به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا یکون
بتمام الماهیة ولا ببعضه منها ولا بلواحق زائدة علیها بل بالکمال فی نفس الماهیة بما هی ونقص فیها
بان یکون نفس الماهیة مختلفة المراتب بالکمال والنقص ولها عرض بالقیاس الی مراتب
نفسها وراء ما لها من العرض بالقیاس الی افرادها المتضمنة لها ولغیرها من الفصول واللواحق
وهذا مما وقع فیه الاختلاف بین الفریقین فاحتجت اتباع المشائیة علی بطلانه بان الاکمل ان
لم یکن مشتملا علی شیء لیس فی الانقص فلا افتراق بینهما وان اشتمل علی شیء کذا فهو اما معتبر فی
فسخ الطبیعة فلا اشتراک بینهما واما زائد علیها فلا یکون الا فصلا مقوما او عرضیا زائدا وهذا الاحتجاج مع
قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردی جدا بل هو مصادرة علی المطلوب الاول اذ الکلام فی ان
التفارق قد یکون بنفس ما یقع فیه التفاوق بین الشیئین لا بما زاد علیه وایضا الاختلاف بین السوادین
مثلا اذا کان بفصل فالفصل الذی یمتاز احدهما عن الآخر لیس مقدم تحقیقه السواد والا لم یکن ممیزا له
بل هو فصل مقوم مقسم للسواد المشترک بینهما الذی هو جنس لهما علی هذا التقدیر ولا شک ان
الفصل عرضی لماهیة الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقیاس الی ماهیة الجنس کحال سایر العرضیات
فاذا کان الاشتداد والتمامیة فی السواد من جهة الفصل الذی معناه غیر معنی السواد فیکون

التفاوت فیما وراء السواد وقد فرض فیه اجابوا عرفی کما ان الذی فیه التفاوت علی الافراد
هو العرضی المحمول کالاسود علی معروضات مبدا الاشتقاق کالسواد مثلا لاجل اشتمال
بعضها علی فرد من افراد المبدا له تمامیة فی حد فردیته الغیر المشترکة وبعض آخر علی فرد منها لیس کذلک
بحسب نفس هویته مع عدم التفاوت بین افراد المبدا بالقیاس الی المفهوم المشترک بینهما فاطلاق
السواد علی التواطؤ الصرف فی افرادها الشدید والضعیف مطلقا وانما التشکیک مفهوم الاسود
علی معروضی الفردین المختلفین شدة وضعفا فی حد هویتهما الفردین وفصول السواد وان کانت
مهیتها بحسب ملاحظة العقل غیر مهیة السواد الذی هو الجنس لکنها مما یصدق علیها معنی السواد الجنسی
والتفاوت بحسبها لا یوجب ان یکون تفاوتا فی غیر معنی السواد وانت تعلم ان القول بان
الشدید من السواد والضعیف منه لیس بینهما تفاضل فی السوادیة ولا اختلاف حمل السواد
علیهما بل التفاوت انما هو بین الجسمین المعروضین لهما فیه بعید عن الصواب کیف واذا کان
الاختلاف الذی بین المبدأین موجب لاختلاف صدق المشتق علی المعروضین فلیکن ذلک الاختلاف
مقتضیا لاختلاف صدق المبدا علی الفردین بل هذا اقرب ومن حججهم فی هذا الباب ان ذات الشیء
ان کانت هی الکاملة فالناقص والمتوسط لیس نفس الذات وکذا ان کانت کلا من الناقص
والمتوسط فالباقیان لیس تلک الحقیقة بعینها وهذا غیر مجد فی الحقیقة النوعیة فانها لا تحتمل التعمیم
والتفاوت انما هی الوحدة العددیة واما الوحدة المعنویة فللخصم ان یقول الحقیقة النوعیة هی
الجامعة للحدود الثلاثة للزاید والناقص والمتوسط فان قلت الکلی الطبیعی موجود عندهم فی
الخارج فالامر المشترک بین المراتب الثلث موجود فی الخارج وان کان ظرف عروض الاشتراک
انما هو الذهن فما بقی عند العقل بعد تجریده عن الزواید والمشخصات اما هو مطابق للکامل او
لغیره من الناقص والمتوسط وعلی ای تقدیر فلا یکون مطابقا للجمیع ولا مقتضیا الا مرتبة
معینة من المراتب فیکون البواقی من المراتب مستندة الی امر خارج عن الطبیعة المشترکة
فیلزم خرق الفرض قلت الکلی الطبیعی علی ما تصورته انما یتحقق فی المتواطی من الذاتیات

فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد يكون متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها ينحصر في المتواطي
والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة
لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في
الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة
في الذهن ليست في التامية والنقص بمنزلة واحدة فلا يعرض لواحدة منها الكلية بالقياس الى
جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم جميع المراتب مشتركة في سنخ واحد مبهم غاية
الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه من الاختلاف
في الافراد بحسب هوياتها ضابط الاختلاف التشكيكي على انحائه
هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية والاقدمية او الاتمية الجامعة للاشدية
والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واصحاب المعلم الاول من المشائين في
اربع مقامات الاول ان الذات والذاتي بالقياس الى افراده يمتنع ان يكون مشككا
بشيء من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص
فلم يمكن فيهما ذلك اصلا ومن المتاخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالاولوية
في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن ان الانوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس
والاقدمين بعضها علة البعض بحسب حقيقتها الجوهرية ليكون منشاء الاختلاف فصولها
الذاتية ام لا بل بجهة الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع الثالث ان التفاوت
بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد
منه وان لم يسم باسم واحد من اسامي التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف
بالشدة والضعف والكمال والنقص انحصر في الكم والكيف ام تحقق في غيرهما مثل الجوهر
فالمشاؤن ذهبوا الى اول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون
على الآخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود

حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية
متخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات
وقد مر ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان
افرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والمختلفة
بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف ومما
ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات
لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب
المطارحات وهو ان المقدار التام والناقص بازاء احدهما على الآخر بعرض ولا فصل
مقسم للمقدار فانه عرضي ايضا لما يقسمه والتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزائد خارجا
عن المقدار بل بازاده كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول
والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية
وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض
عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما
ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس
المقدارية المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على ابعاد محدودة الى
حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها
المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظ من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا لا يتصف
الآخر في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاصل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الآخر كان الاول
منهما طويلا اضافيا ينفصل عن الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء ولست اعني ان كمية لا يكون ازيد من كمية وانقص بل ان كمية لا يكون اشد وازيد
في انها كمية من اخرى مشاركة لها وان كانت من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول

الاضافي اشي فالطول الحق لايقبل الازيد والانقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد
وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بالاضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وطبيعة السواد
والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نسق واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات
الافراد لا في جوهر المهية المشتركة ونسخها كما قال ايضا السواد الحق لايقبل الاشد والاضعف
بل الذي هو سواد بالقياس عند شي هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض من السواد
فهو لايقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عنده يوخذ بالقياس الى آخر فلذلك كان
تقابل الطرفين يعم الاوساط ولايزداد بذلك اقسام التقابل ولاينهدم اشتراط التضاد
التحقق لغاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية يرجع عنده هولاء الى كون احد الفردين في
نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع زيادة لا لازدياد طبيعة العام بعينها
في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد كما فسره بعضهم والا لكان كثير
من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع
الآثار كثرة وقلة فالواتم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب الاختلاف صدق المشتق
من الفردين على معروضيهما كما هو قول بالحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لاتحقق عندهم في
السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل تحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع
له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم
الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والآخر اقل حظا منه وعلى هذا
لايرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات بقوله وهولاء هم الذين يقولون
ان السواد الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم
فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لاشي من
الاجناس واقع بالتشكيك انتهى اما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون
من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفة

بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لايزيد على مرتبتها
في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود
وايضا ان المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع
الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ومن المحقق عندهم
ان الحركة الواحدة امر شخصي له هوية اتصالية من مبدء المسافة الى منتهاها وابعاض
المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب المهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه
الدعوى في ابطال راي ذيمقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب
الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في المهية النوعية ولا استحالة
في ان السلوك الاشتدادي يتادى الى شي يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس
حصولها من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما اليه او منه السلوك وان كان نفسه مما
يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست
بسواد ضعيف او بياض ضعيف ولها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث
فالشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان
موضوعهما الاصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا المعنى ففي العرف
لايقال ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا او كذا
لايقال هذا الخط من ذاك كما يقال هذا اسود من ذاك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب
العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها
والكميات انما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لاغير ولاخفاء في ان التعويل
على مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من دأب
الحكيم اقتناص الحقايق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي
فاسد في نفسه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد

طولا من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان
هذا الخط اطول من ذاك واكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل
اعتمدوا في نفي الاشدية عنها على انه لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا
ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء
واحد فالشدة شدة في العدد وعلى ذلك فقس حال الضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة
والزيادة بان الشدة لها حد تقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية والعددية فان الطول
لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجراهما
فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ويرد اولا المنع من ان الكيفيات ينتهي الى حد لا يمكن
الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي في الوجود لا يمكن الا متناهيا عند حد ليس في
الوجود ما هو اشد منه وكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم مما لا
تاثير له في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو آخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولى
ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزايد والناقص انما يتحقق فيما صحت اليه الاشارة الى قدر
بالمساوات وزايدا والى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساوات وبعض زايد والاشد والاضعف
ليس من هذا القبيل لعله تقدير المساحة يحقق لهم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون
الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الآخر فالاربعة لا يتقوم
بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين واذا فصل في العقل يبطل صورته وتحصل صورة اخرى فالتفاوت
الذي بين الثلثة والاربعة فباي جزء من الاربعة يقع المساواة وباي منها التفاوت وكيف
يتاتى تعيين قدر به التساوي وآخر به التفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا ان التفاوت
الكيفي والمقداري والعددي يستحق اسامي مختلفة بحسب مواضعة الحكماء فان هذا الفضل في
الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحد الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويهما من تلك
ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود

لهوية

لهوية ناقصة ولما يساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة
بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها او موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة وهذا
انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة الجنسية ويكون كل منهما
متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها وجودا حتى يكون واحد منهما نفس حقيقة المحصلة وكلية ذاته
الخاصة اتم واشد من الآخر لا بجزء متمايز في الوجود او الوهم للجزء الآخر فقد استوضح
ان مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق
بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت الهويات فقال
لهم انا نسامح في مثل هذه الاشياء ونمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على
الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العددي بالكثرة والقلة وفيما
سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان ههنا جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس
المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس
وافلاطون ومن بعدهما حكموا بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال الجواهر العالم الاعلى واراد
بذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول
كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقايق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة
على المعلول بهويتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كماليته في القوام والاستقلال فاذا
استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد وان
يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد
جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا اذ الحقايق لا تقتنص
من الاطلاقات العرفية هذا هو المراد ومما اشار اليه الشيخ الالهي في التلويحات بقوله ان
الحكماء المتقدمين قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف ساوتها في الجوهرية
ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو قوله ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضدين

يغني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد منه واجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الممكني والمعلولي واشد اذ لا اعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل انه اتم والكمال ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية ولا سلوك وقال في حكمة الاشراق قد حدوا الحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فمجرد انه لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذاك لا ينكر انه اتم منه وقولهم لا يقال ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها كله على التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل هما من الآثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤهما بحسب ما تيسر من الآلات والهيئات ورفع العوائق وازالة الموانع فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها احيانا بل القوة عليها حين عدم القواسر قلت نعم ولكن هذه امارات الفصول اقيمت مقامها لانها امور منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين الى شيء آخر فيؤخذ المملكة والبناء في تحديدهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذات والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة النفسية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود

النفسية

النفسية كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في انفسها عين كونها محركة لشيء او متعلقة لشيء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولا بد في تحديدها من اخذ ما تعلقت هي على اي شيء وجه كان وكما ان كثرة الافاعيل النباتية يستدعي كون النبات نباتا شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية توجب كون النفس في نفسيتها اي مدبريتها شديدة كاملة اذا تمهد هذا فنقول لما ثبت وجود نفس وقوى مادية الذوات والافاعيل بمعنى ان وجوداتها في انفسها وجوداتها التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حق كل واحدة منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الآخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرنا وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع والتفاوت بالكمال والنقص في تجوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه

ومن الابحاث التي اوردتها اصحاب المعلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه منتقضة بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا تنتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه بوجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر ان لا يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهنالك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول

عليه بنفط الوجود وبه ايضا مثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي
هو الابن فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر
هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر
خصوص ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق علية وتقدم في شي من افراد نوع واحد او جنس
واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لان يصير الآخر بحسب نفسه او
بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس
معناه ومفهومه بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار الوجود فيهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل
الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم فكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على
الابن وكذا اختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك
العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية
فليست جوهرية شي في انها جوهرية علة لجوهرية شي آخر بل الجوهرية العلي اخلق واولى بالوجود
من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زائد فوجود
الهيولى والصورة مقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما
ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم
افراد مهيته الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما
هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان انصرف التقدم والتاخر بنفس المهية
عن افراد الجوهر او الكم الى افراد الوجود او اجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عائد بعينه في الوجود
والزمان بان يقال تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذ كان بنفس تلك الوجودات
لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت
ان له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض اذ كان لاجل ان حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر

الآخر

الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور ومنها ان هذا يناقض ما ذكروه في نفي كون الجسم مفيدا لوجود
جسم آخر بانه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها وجسميتها على هيولى
المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة
التاسعة وعلى ساير الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذي يحمل على جسميتها
يحمل على جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم
الشي على نفسه وجه المنافات ان كون بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشي
على نفسه في بعض المواضع كما قرروه لاستلزم في ساير المواضع من دون فرق وان لم يستلزم
ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية افراد الجوهر بعضها لبعض فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور
في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى ومنها ان هذا الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود
كالفاعل او الغاية لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم مهيته
من مهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا وكما انهم
يقولون حمل الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان
فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما
يتحقق اذا كان الكلي متفاوتا فيه بحسب افراده المتباينة الحقيقة اما التفاوت بالنسبة الى
افراده المتداخلة فليس من التشكيك في شي وكذا التفاوت بالعينية والجزئية او بالنوعية
والجنسية بالنسبة الى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة الى الحيوان
الماخوذ بشرط لا والماخوذ بشرط شي فان طبيعة الحيوان بالقياس الى الاول عين
ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء من
التفاوت لا يسمى تشكيكا اذ هي واقعة في المهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول
انهم قد فرقوا بين اجزاء المهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شي يكون اجزاء
المهية واذا اخذت بشرط لا شي يكون اجزاء الوجود كما سيجي في بحث المهية فالماخوذ

بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة او صورة فجزا الجسم ان اخذا على الوجه
الاول فجوهريتهما متقدم على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانهما مع الجسم ليست الا وجود
المباينة للجوهر من هذه الحيثية وان اخذا على الوجه الثاني فكل منهما وان كان مباينا
للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما
مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية في الميته
ولواحقها في الميته ان الامور التي تلينا لكل منها ميته وآنية والميته ما به يجاب عن
السؤال بما هو فلا يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد
يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجمع والتعبير لفظي فلا دور والميته بما هي ميته اي باعتبار نفسها لا واحدة
ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والميته الانسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انها ليس
من شرطها في نفسها ان يكون كلية او شخصية وليس ان الانسان اذا لم تخل عن وحدة
او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة
او خاصة وكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها او ذاتيها وسلب الاتصاف
من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء الا لا اقتضاءه لا اقتضاء
مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة
ميته وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب
الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى
ان الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر
او عدمه على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بان يكون
المرتبة ظرفا للمنفي لا للنفي اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد لهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب
الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث
هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من

العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شيء منها
او نقيضها في نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس
من مقتضيات الميته حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم الميته كما فهمه بعض لظهور فساده
ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي لان مناط الفرق بين
العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير فلو شئنا بوجهين هما في
قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف
لم يلزمنا ان نجيب البتة وان اجبنا اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي
النقيض لان معنى السؤال الموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك وان كان
لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما
اسلفنا ذكره فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون في الكمية كثيرة ولو كانت انسانية
افراد الناس امرا واحدا لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من
المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين
كلهم ينسبون اليه بل كنسبة آباء الى ابناء نعم المعنى الذي يعرض له انه كلي في الذهن
يوجد في كل واحد وليس كل واحد انسانا بمجرد نسبته الى انسانية بفرض متحازة عن الكل
بل لكل واحد منها انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للآخر واما المعنى المشترك فهو في الذهن
لا غير في الكلي والجزئي الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك ان
يحتمل الشركة او لا يمتنع الشركة يمتنع وقوعه في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان
حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة
الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن
المقدار والوضع وكونها غير مشار اليه بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية
في نفس جزئية فامتنع اشتراكها او لا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد

يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار
المطابقة فالجزئيات ايضا تطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث
كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة في الوجود ففي وجودها كوجود الاظلال مقتضية للارتباط بغيرها
من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية سواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما تقدم
على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيما قبل الكثرة ومنها
ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيما بعد الكثرة وما تحقق
معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا انسانيا حصل في ذهنك صورة الانسان المجردة عن
العوارض ثم اذا ابصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا
غابت الاولى عن ذهنك كقابل رشم من توابع جسمانية متماثلة يقبل رشما من الاول ولا
يختلف لورود اشباهه عليه واذا قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان
او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التي تعرض لها اذا وجدت في الذهن ان
يكون كليا والاشياء المشتركة كلي تفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك
ان كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس المهية كالسواد والسطح وان لم يكن الاشتراك
في عرضي خارج فقط فيفترقان بفصل ان كانت الشركة في معنى جنسي او بعرضي غير لازم
ان كانت الشركة في امر نوعي اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيستنفق في الجميع وان كان
يجوز ان يكون المميز لها لازم الشخص لا لازم النوع او بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة
لما عرفت من وهن قاعدة المتاخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص
مما سبق والحق ان تشخص الشي بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما
يكون بامر زائد على المهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشي بمعنى
ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشي كما ذهب اليه

المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشي
فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع
غير التشخص اذ الاول للشي بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في
نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون
التميز يوجب للشي المادي استعداد التشخص فان النوع المادي المتشتت ما لم يكن المادة
متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدا الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشي
بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته
بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراقي في المطارحات من المانع للشركة كون
الشي هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة
امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان هوية العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشي
لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد اكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان
والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشي الذي هو غير الوجود وعين الوجود اما
نفس المهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف
بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات
كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس
ذاته كما مر فاي شي فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص
كل شي بجزء التحليلي لا يمكن حمله على الوجود والوجود عين التشخص فبيد الوجود هو مفيد التشخص
فقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك المتشخص لكن كلامنا
في السبب القريب لتشخص الشي المتشخص وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشي بارتباطه
الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدا جميع الاشياء لانك قد علمت ان المهيات انما ترتبط
بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في انفسها فالوجود يرتبط كل شي الى علته

وكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض
اهل العلم من ان التشخص نفس تصوره بمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات
لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق
فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو
شرط للتشخص فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع
المتكثر الافراد ما لم تتخصص المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد
فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات
مما تقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين ويمتاز احدهما عن الآخر لا بالمادة بل
بالزمان وهكذا القول في حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من
الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية
ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بان الشخص هو وضع ما
من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص علامة التشخص
ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان الشخص المادي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون
اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف
امتياز الطائر على الولود والولود على الطائر ليس بدور اذ الممتنع توقف ذات كل
منهما على ذات الآخر وتوقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر واما توقف امتياز كل
منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء في حال المتضايفين
قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الآخر ان اتحد المحل بالزمان
بان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبماذا امتياز مع وحدة
المحل جزء منه من جزء آخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى
بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له هوية غير الاتصال الانقضائي والتجدد فالسؤال

بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او بم امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما
في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه
متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا
بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن
نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لانها مع قطع النظر من الامور الخارجة من المحل
والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد
في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الموضع فمراده الامتياز عن
الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا
يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان وامتياز كل وضع عن وضع آخر كامتياز المقدار
عن القيام فبحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه مما يحصل بنفس
حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم
الذات كالشمس فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود
وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن
وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه في الخارج التعين قد مضى ان التعين
الشيء غير تشخصه اذ الاول امر للشيء دون الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير
فالتعين ما به امتاز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب
الممتاز بذاته عن غيره وتعينات الهيئات الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن فانها ايضا
عين ذواتها وقد يكون امرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الامي
بالكتابة وقد يكون بعدم ذلك حصول الامر له كامتياز الامي بعدم الكتابة والاول لا
يخلو من ان يعتبر حصول هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول ذلك الامر له كاعتبار
حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له او يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره

له فالتعين الزايد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع
الجمع انواع التعين فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد
من افراده يمتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار وعن
المتصف بصفة عدمية كالعالم من الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير
الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزايدة كلها من لوازم
الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها ايضا باعتبار وجوداتها في
اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها لا ان لها ذوات متمايزة بذواتها
وبصفاتها والحق ان التميز بالصفات الزايدة يرجع في الحقيقة الى تميز تلك الصفات
وتميزها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل فالتميز بالذات منحصر فيما
يكون بحسب نفس الذات لا بامر زايد على المتميز الا بالعرض منه في الفرق بين
الجنس والمادة وكذا بين النوع والموضوع ان المهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها
بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زايدا عليه فيكون جزءا لذلك
المجموع مادة له متقدمة عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو
الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه
لا وحده بان يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والمهية المأخوذة
كذلك قد يكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة
المهيات وانما تحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون
جنسا والمضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلة في ذاتها
غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها كل واحدة منها احدى الحقايق متأصلة كالانواع
الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد كهيولى عالم العناصر ومن هذا
نشأ اختلافهم في كونها وحدتها نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانها في حد ذاتها متحصل

في شخص

في شخص واذا اخذت لا بشرط شيء حصل لها ابهام جنسي بالقياس الى الصور المنوعة
المنضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق
مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة واذا اخذ
بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون
معه شيء وان لا يكون كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في
الوجودين والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الاول ايضا فيكون محمولا ولا يكون جزءا وانما
يقال للجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من
ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما
على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان
مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة
كلام الشيخ في الشفاء وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو المهية المطلقة وهي ليست الا المأخوذة
لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى المأخوذة لا بشرط شيء والا غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى
غيره والجواب ان المقسم وان كانت المهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها
مطلقة ويقسمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار والى نفسها معتبرة بالنحوين الآخرين فالمقسم
طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول
اعم من الثاني الثاني ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء
اصلا زايدا كان او غير زايد وح يكون القول بكونه جزءا ومتضمنا لما هو زايد عليه تناقضا
لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا
طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه
معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان
المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والمهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر

حتى لو انضم اليه شيء صارت ماهية اخرى غير الاولى فهي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط
فانه ماهية ناقصة يحتاج الى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزء له ولما يزيد عليه لان المجموع ماهية اخرى
الثالث انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح آخرا بانه ماخوذ بشرط شيء
والجواب ان مبناه على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع
الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح فان الجسم
مثلا ليس نفسه تصير باضافة النفس الحساسة والمتحركة نوعا بل الجسم مع مجموع هذه
الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات
وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه
من جهة الاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو
المراد الماخوذ بشرط شيء الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين لزم تقدمها
في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على
تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية والجزئية شيء واحد هو ماهية الحيوان والتغاير انما
هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط وفي الثاني بشرط لا السادس ان ما هو الحيوان
في الخارج فهو بعينه الجنس فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه متقدما عليه والجواب
ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس
اليها اعني المجموع فهنا موجودان احدهما جزء للآخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا
السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون
احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان
العبرة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالابهام وعدمه بالقياس
الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه ماهية كاملة
لم يبق له تحصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك

انما تحصل

انما تحصل بالعوارض الخاصة اما الاضافات فقط كتشخصيات الامور البسيطة من الصور والاعراض
فان تشخصها بحصولها في محالها والاحوال الزائدة على الاضافات فمع التحفظ على هذا الفرق لا ريب
لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات
التشخص فجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلاثة
المذكورة فماهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط
شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض ايضا عرض
وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاولى
ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه ماهية اعتبارية والاولى ان يسمى ماهية
النوع الماخوذة بالاعتبار الاول موضوعا بدل المادة وكذا ماهية الجنس الماخوذة كذلك
بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني
عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى شيئين
ولما علمت ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة محتاجة في حد حقيقتها الى فصل فلا يتصور ان يحتاج
الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنها في بعضها فلو تحصل دون فصل فيكون مستغنية
بحسب الماهية وقد فرض الافتقار اليه بنفس الماهية فالحقائق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن
طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى الفصل فبقي الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة
جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التميز لانه يحصل بالعوارض ايضا بل لكون الماهية
في حد ذاتها ناقصة تحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع
آخر الا بحسب الاعتبار العقلي فان الماخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب
ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه وبين البسائط فان الجنس
في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول
بل بنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء آخر

كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى متحقق الحقيقة في الاجسام غير مختلف فيها
بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما
من النظاير لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل يكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع
لان حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية
او النباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غيره او
يكون واذا اخذ بهذا فكونه ذا حس او تغذية لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على
الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق
عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن ان يتقرر لها ذات الا ان
يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج
جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا
جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا المراد منهما ان الجنس باعتبار جنسيته
وابهامه ليس جعله غير جعل احد الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود
الفصل وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح
كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كانت جسما بسيطا او هيولى
وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت
وان زالت عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية
اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك واستحالة بقاء الاعراض
ربما يقرع سمعك في الكتب انه قد يحكم على الطبايع العامة انه ان وجب تخصصها باحد الجزئيات
فلا يوجد لغيرها وان امكن فلحوقها به لعلة فاعلم ان ذلك انما يستصح اذا كانت الطبيعة مما لها
صورة في الاعيان اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يتاتى ان اقتضت التخصيص بالبياض
لكان كل لون بياضا وان لم تقتض فكون اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست

لها صورة في الاعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى يشار اليها بكونها كذا وكذا بل اذا كانت
طبيعة الجسمية او الهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او بعض الهيئات كالحركة
والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة
او الهيئة فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة تتوارد الصور والاعراض
عليها
في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية
اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالتحقيق هي ليست بفصول بل
هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا
للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية عين هوية النفس الحيوانية
بل هي من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او
لعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس
نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او بالاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء
من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين
الا بالعرض بل الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدئية هذه الامور وكذا في نظايره فكل معنى
اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مما يغايره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس
فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصل
كان فصلا قال الشيخ في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده
بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى
قد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجعها
الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم
عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه

وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس حقايق متخالفة ارتكب القول بان الجنس و
الفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن الامر المسمى
بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص
وفيه من التكلف ما لايخفى على احد بنا رما اوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا حللناه
الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت
اللونية نفس السواد فهي يطابق بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا
واحدا وان طابقها احدهما وطابق الاخر شيئا اخر فيكون السواد احدهما فقط وان
طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الاخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا
فيه هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسايط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده
في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه ووجه الاندفاع ما لوح اليه من ان
المعاني التي كل منها ماهية كاملة محصلة اذا اخذت من نفس ماهية لوجب كون الماخوذ منها
تلك المعاني من الحقايق المركبة وكل متحصل تحد مع متحصل ثالث تحد متحصل الاول مع الثالث
ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته او باعتبار اخذه مبهما وبعضها
بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها الى بعض كاقتران قوة الى ضعف وكمال الى نقص
الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة اذا
اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشيا بعضها مع
بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات
والمعاني المنتزعة عن الحقايق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها
باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة
ومتحد معها غير مخلوط ولا متحد بل امرا مبهما ويضم اليها المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام
شي محصل بشي محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامهما شي

ثالث

ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شي الى شي لا تمايز بينهما الا بحسب التعين والابهام
فالاول تقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار
اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل
من نفس ماهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان لها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون
الانضمام بينهما انضماما متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا
بنا على ان الامور المتباينة لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه
يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة
البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك
بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين
المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركب
من معاني متعددة كل منها غير الاخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني الماخوذة من نفس ذات
وملاحظتها فرادا فرادا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود
وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من ذات بسيطة

في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقوم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود

والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية
الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للاخر ضرورة احتياج اجزا ماهية واحدة بعضها الى بعض
والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود
الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشي الواحد مختلفا متقابلا
هذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية
المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء الحاصل منه ومما يميزه عن غيره
ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة

الحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض تخصصه اولا حتى يكون الناطق علة لكن ذلك الحيوان متى
تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة لوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة
لطبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب ليس لان المع اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل
لايجاب السبب وجوده فكذلك هنا ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل ما
من قبله الحاجة المخصصة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوان
المطلق فالحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل
وتعدد العلل لمعلول واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب
المباحث المشرقية مع تفطنه بهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل
في اعماله واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة قد اوردتها على كثير من الاذكيا فما قدحوا
في شيء من مقدماتها وخلاصة حجته المذكورة في اثبات الهيولى لجسمية الفلك ان جسمية الفلك
يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او
امر حال فيها او مباين لها الاول بط والا لزم اشتراك الاجسام معها في المقدار والشكل المعينين وكذا
الثاني لان الكلام في لزوميات بعينه والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين الى جميع
الاجسام فبقي ان يكون لزوم التشكل والتقدر لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المط
انتهى ولا يخفى ان الصورة المنوعة للفلك الذي هو مبدأ فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق
متقدم في رتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المختصين بالفلك ولا يلزم شيء
من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن في تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم ان
الصورة قد تق على الهيئة النوعية وعلى كل هيئة لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي تقوم المادة بها
وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي بها وعلى الحقيقة التي تقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى
كمال الشيء مفارق عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات
في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته

التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس بمتناقض وتوضيح هذه الدعوى
بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء
ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا لها جهة نقص وجهة كمال مادة السرير
قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة
من الحقائق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتها انما هي من حيث كونها تصلح لان يكون سريرا
او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعيينها وامتناعها عن قبول اشياء آخر ليس لجهة قوتها
او استعدادها بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة تمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل
التنافي الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة
كمال فمن جهة نقصها تستدعي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا تمتنع عن قبول كمال آخر ومن هاتين
الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها
هي العناصر لا من حيث كونها ارضا وماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج
لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها
لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية
الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم
كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا لزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات
وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية
القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل
الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء
نحو من التحصل والفعلية لا لغيرها دون غيرها لا من جهتها فهي اخس الاشياء حقيقة واضعفها
وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ولها في صف نعال محفل الافاضة وجود افعمه
تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما يكون تلك الحقيقة بحسب

ماهو منها بمنزلة الصورة لا ماهو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة
في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام
والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول
آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن
وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بحقيقتها لما علمت ان
المادة لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالملكي
عالم بصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئة المخصوصة لا بخشبية والانسان انسان
بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بمهيته فصورة العالم لو كانت مجردة
لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الانسان
حيث انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن المهية موجود كالواجب
تعالى والى ذلك اشير بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير
عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية ده بود آن نه دل که اندر
وی گاو وخر باشد وضياع وعقار ومن هذا السبيل تحقق وجه لما صار اليه قدماء
المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التميز بل
لاكتناه حقيقة الشيء ومهيته قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل
ومن اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من
ذوات المهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدء الفصل الاخير لها وسائر
الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب
المعدة لوجود المهية التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته وان
كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثال القوى والصور الموجودة في بدن الانسان
بعضها مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها تقومها

لاجل كونها نباتا كمبدء النطق وكل من الصور السابقة معدة لوجود اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث
عنها وتتقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط والمعدات ولا صارت امثالها
من القوى والتوابع والفروعات اخيرا وكون الصورة الاخيرة مبدء الجميع ورئيسها وهي المخدوم والمشعب
وسينكشف من تلك الاصول ومما سياتي ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات
الخاصة للمهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بواسطة
الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه
ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته
يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي
موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد
معه اتحادا عرضيا وليس هذا ايضا للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا
كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك شيء وهو شيء آخر
متميز عنه في الواقع في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة الجنس
ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة وربما يشكك في الجنس
بحسب التفصيل تشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول
واتباعه والمفهوم من مهية النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة
اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجوهر فنقول في
تحقيق ذلك ان لكل واحدة من الهيولى والصورة مهية بسيطة نوعية تركب في العقل من جنس
مشترك بينهما وفصل تحصله مهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما
الاستعداد لاحدهما والامتداد للاخرى فكان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد وكذلك
الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من
الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا نظرت اليها لم يبق منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا لنا

لايوجب الاتحاد ضعيفا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم المتحد
منتشر فيه كما علمت من فنا الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهر المحصل في الوجود قابل
التلبس باي حلية وصفة كانت كما ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد بقيود
المنوعة والمشخصة والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس
وكذلك الصورة فهي الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط
لايدخل فيه شي لاعاما ولاخاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشي في تعريف المشتقات
بيان لما رجع اليه الضمير الذي لايبرز فيه لاغير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل
الذي يقال بالتواطؤ معناه شي بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شي له نطق فليس
في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لايمكن ان يكون
هذا الشي الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس وجهة الجسم ماخوذا من الهيولى
والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره من الحقايق التركيبية باجرا ما ذكرنا فيه ولنا
في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار المصونة عن
الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى الفصل
عرض عام لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات
الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون
فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها
بل كاندراج الملزوم تحت لازمها التي لايدخل في ماهيتها ويلزم من هذا عدم كون
الصورة الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه صدقا عرضيا
ولايلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع
العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست
واقعة في ذاتها تحت شي من الاجناس ولايلزم يقدح ذلك في حصر المقولات

في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من انحصار الاشياء فيها
ان كل ماله من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولايجب ان يكون لكل
شي حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود و
كثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته
ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن براهين
قطعية كما ستقف عليها ان شاء الله وما ذكرت من امر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في
النفس الناطقة لانها صورة ايضا ومبدأ للفصل في حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية
اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول
كون الشي موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون موجودا
لنفسه او لغيره ولما كانت الصور الحالة وجودها في نفسها بعينها وجودها للمادة فالاعتبار
ان فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودا لنفسها بناء
على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان
ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة
المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن
المادة لايوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشي
واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لايوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت
تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب
ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها مضافا لكن بحسب كونها جزءا للجسم باعتبار وصورة مقومة
لوجوده باعتبار آخر لايجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت
فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها
وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتبار مادة الجسم بالمعنى الذي باعتباره جنس ليس باعتباره

كونها ذاتا جوهرية منفردة فان كونها حقيقة احدية شيء وكونها حالا من احوال البدن شيء آخر
نظير ذلك ياتي في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد ومادة من الاشكال
بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راي المعلم الاول وهو ان البدن الانساني لما استدعى باستعداده
الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب
على مقتضى وجوده الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدر اللتدابير الانسية والافاعيل
البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا
من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه
البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدأ الفياض اقتضى ذاتا
قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امرا واحدا
مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من
التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنا به واما من حيث الذات والحقيقة
فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد
البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض
فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار ومع
وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه
لطيف ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ
المتاله السهروردي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق
والواحه وذلك في التلويحات والمال واحد اذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين
بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف
بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت
ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع

فعليك يا اخي حبيبي بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ويمراجعته
وقواعده في دفع شكوك نستعرض لك فيها لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك
سابقا ولاحقا بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى
البدن الانساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي
الافاعيل معسكر الجنود النفس النورية الاسفهبدية في عالم الاضداد ومحلا لانوارها وآثارها
وتلك القوى والآلات مع امير جيشها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كسرج
متفاوتة في النور مترتبة بحسب الشدة والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد
بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة في مشهد النور
القوي في التاثير والانارة فهكذا الحكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوار واضواء وآثار
للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد
من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين
فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء وعقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار
غيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة وسياتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها
كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا وخسة
وظلمة الهيولى الاولى كما ستتضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك
عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية الا بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتنورها بنور
القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق ان
تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس بها تايد المبدأ الاعلى فاذا انقطع
تعلق النفس عنها وانبت فيضان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها
حللها صارت كانها راجعة الى صرافة هيولتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت
معرضا للانخلاق والتلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان

عن رؤية اجساد الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد ببيت سيما في الليلة المظلمة   في
تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطن الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقا
لاستاده سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها
لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة قال
الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى
الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد
منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة
مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد
وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن واستاده
سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق
ونحن نذكر اولا وجوه ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندي
في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود المهية المجردة عن اللواحق
لكل شيء المقابلة للمتقابلات ولا شك ان افلاطون الذي احد تلاميذه المعلم الاول مع
جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد في الوجود
او بين اعتبار المهية لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين
الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد و
الوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او الجهل بان الانسان اذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض
كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث انه انسان واحد او ابدي
او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا متناقضا او الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما
معناه ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتميز بين معانيها

مما لا يخفى على المتوسطين من اولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك
العظماء وقال المعلم الثاني في الجمع بين رايي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات
صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض المتاخرين حيث
قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا
هو الانسان الطبيعي ولا شك في انه يتحقق شيء هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث
هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرها من الاعراض الزائدة على
الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض
الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو والتفت لا محالة
الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان
يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل وعلى الاول لزم ان يكون التشخص عارضا خارجيا
موخرا عن المهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث
يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فثبت
بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا بعينه
هو مذهب افلاطون فان قيل المشائي ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان حيث
هي مهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم العقلي والعالم
العقلي انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين
وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج
قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس
انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت من انت فقال انا طباعك
التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا شخصيا في عالم الابداع لما شنعوا
عليهم بما نقله الفارابي من انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم تو حد

حركات تلك الافلاک والادوار وان يوجد هناک علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون والاصوات
مؤلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة واشيا باردة واشيا حارة وبالجملة
كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور في شناعات آخر وقال شيخنا و
ومن اليه سندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين
تحليين علمي وعيني وكما يصح ان يعني ظهوره في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك ان يصح
يعني وجود في الاعيان وعلمناك انه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرب القضاء
والقدر وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يضيق عن الاحاطة بجملة ما لا نهاية له مجملة ومفصلة
وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر تم وجوده التدريجي بالفعل في افق التغير ويبقى تحققه
بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في
الآزال او في الاباد وان المباديات ليست في القضاء اعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر
والحضور الوجودي عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها
بحسب ذلك في درجة واحدة فلو سمعت نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي
افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فاعلم
انا نعني بذلک سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها
هناك يصير المادي مجردا باعتبار آخر واحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في
القضاء العيني اي في تحققها في وعاء الدهر المثل العينية والقضائية والصور الوجودية او الدهرية وبحسب
وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية او الكائنات القدرية فهذا شرح
رموز الحكماء من اهل التحصيل واني لست اظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا ان اتباع المعلم
المشائية اساؤوا به الظن واستناموا الى ما تيسر لهم ادراكه وقصروا في البحث وقدحوا على
وقيعتهم في المثل الافلاطونية وعدم مساويها فلم يكن اعمالهم الا اطفاء نور الحكمة وتغاشي بحور
الظلم انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها

وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض
لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة
واحدة من الشهود والوجود لا يسبق بعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا
حدوث لها في حضورها لدى الحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات
هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات من الامكنة والازمنة فلا قدوم
من الحكماء ما رأموا بالمثل المفارقة الا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة
المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها ليس الا وجودا ماديا
كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول عن الافلاطون
من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد
ايضا يستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم
المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا
فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما
ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات
اوضاع جسمانية منها ظلمات يتعذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق كريهة يتألم النفوس
بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ
المكنون وذهب الشيخ المتاله المتعصب لافلاطن ومعلمه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب
ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية
عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل
على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية
والمولدة اعراض اما على راي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على راي المتاخرين
فلحلولها في محل يستغني عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى والا لما صح وجود

العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلث
المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري والاعضاء
فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل قوى الحالة بتبدل
محالها وان كان الاعضاء واما من عضو الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة
فالاجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها وتحلل
وانما فاذا ابطل جزء من المحل بما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ
للمزاج بالبدل والمبقي زمانا ما يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم
وكذا الحافظ والمبقي له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي تحدث بعد ذلك لان وجودها
بسبب المزاج وهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد
الوارد من الغذاء في المورد عليه خللا لا يستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات
مختلفة ويسد بالغذاء ما يتحلل منه وتلصقه بالاجزاء المختلفة الهيئات والجهات فهذه الافاعيل المختلفة
مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن القريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن
صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن
ان للنبات نفس مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت طائفة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا
وذلك مع ان القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء
مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والفاضل
الفطن اذا تامل ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات
علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك
بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وتسمى تلك
القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبيعة العرضية التي هي ارباب الاصنام
والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا

الناطقة

الناطقة قلت نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجد ما لا خبر عندنا
بانها متى صارت الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا
واوان تميزنا الاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات متشكلة
بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصاننا
فالفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة ليفعل بجزء ويدرك بجزء آخر الوجه
الثاني انا اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاق والا
لما كانت انواعها محفوظة عندنا ولكن حينئذ ان يحصل من الانسان غير الانسان
ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر وليس كذلك بل
هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على واحد نهج لا تبتني
على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة التي في رياش الطواويس ليس كما
يقول المشاؤون من ان سببها امزجة تلك الريش مع انه لا برهان لهم على ذلك ولا
يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يكون مثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة
قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون
لكل نوع من الانواع المختلفة الحسية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعين وحافظ له او
كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما بنفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن
لهم ان يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات
متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع الانساني والفرسي او
غيرهما من الانواع انما اوجد لمثل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك
العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرة ولو
كان مذهبهم هذا لزم ان يكون للمثال مثال آخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون
به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوامها

فيضه عليها وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من
جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون
الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان عجايب الترتيبات ولطايف
النسب واقعة في العالم الجسماني من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في
عالم النفوس من العجايب الروحانية والغرايب الجسمانية من احوال قواها وكيفية تعلقها
بالابدان ولاشك ان عجايب الترتيب ولطايف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي
النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك
العالم كيف وغرايب الترتيب وعجايب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم
العقلي وهي الحقايق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون
بالمثل لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر
وكذا لا يقولون لرايحة المسك مثال وللمسك مثال آخر ولحلاوة السكر مثال وللسكر مثال
آخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون
كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيآت نورية روحانية من الاشعة العقلية
وهيات المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيآت فاذا وقع ظلها
في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه طيبة والسكر مع الطعم الحلو والصورة الانسانية
والفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها
على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتاله في هذا الباب ولا شك
انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم لزومها احد الاحد اذ حيث لم يعلم من
تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية اهي من حقيقة اصنامها الجسمية حتى ان فرد من
جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا او الباقي ماديا ام ليس كذلك بل يكون كل من تلك
الانوار المجردة مثال النوع مادي لا مثلا لافراده والروي عن افلاطن والقدماء وتشنيعات

المشائين

المشائين عليه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ونوع
ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبتة التي يسمونها هوم
التي يدخل في اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد وكذا الجميع الانواع
فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وللنار سموه اردي
بهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم
صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت
عن انباذقلس واغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن
انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له راس ورجلان واذا وجدت هرمس
يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام
فلا تحمله على انه مثلنا انتهى ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت
من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء اخذت وحدها
او مع هيآتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم
ان يقع الجوهري من كل منهما بازاء الجوهري من الآخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان
تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها برازخ او هيآت ظلمانية
واي مناسبة بين الانوار وهيآتها النورانية وبين البرازخ وهيآتها الظلمانية كيف وجميع الانوار
المجردة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عنده حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف
بينها الا بالشدة والضعف وبالامور الخارجية والانوار العقلية العرضية التي هي اصحاب
الاصنام آثارها مهيات متخالفة الذوات كما هو رايه في ان اثر الجاعل الماهية دون
الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولا شك في ان اختلاف الآثار اما لاختلاف
في القابل او لاختلاف في الفاعل واذا كان الاثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة
واذا كان آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل اذ

القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا لاختلاف
تلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف
آثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما يوقع الطائفة في ان آثار العقول والمبادي
التي هي آيات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات الماهيات دون معانيها
الكلية وان اختلاف الماهيات المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب
الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فالموجودات باعتبار
مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم مخالفة اما نظرا الى العدد ومراتبه المتخالفة
الخواص والآثار مع انها حصلت من الآحاد والواحد متشابه فيها فان للمراتب والنسب
خواص عجيبة وآثار غريبة يعلمها اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية
فالحري ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في
عالم الابداع هو الاصل والمبدا وساير افراد النوع فروع ومعاليل وآثار له وذلك
لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها
مفتقرة الى مادة في ذاتها وفي فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا
ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى
بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة فان استغناء بعض الوجودات
عن المحل انما هو بكماله وبكمال جوهريته وقوته وغاية نقصه لعرضيته وضعفه واضافته الى المحل
فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال
والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع و
يتحقق ويتقوم بمحض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر
مبهم وجودها قوة شيء آخر كما ان الجنس الماخوذ منها ماهية ناقصة متحدة مع الفصل وباقي
الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرايط والآلات

والفروع

والفروع لذات واحدة وهي بعينها صنم لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها
نسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيات والنسب والاشكال التي فيها
اظلال لهيات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني
المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية
كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية
والنورية وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان يقوم بمادة جسمية
فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن
المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور
الخارجية لاعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة
بذواتها فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة
العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتمامية في هوياتها به تستغني
عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا تحوج الى
القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة
من الامور العينية المادية فانها وان كانت مجردة في عالم العقل واصنامها و
اظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل
على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الاله ان هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون
ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق ليكون مثلا وقوالب لما تحتها
لان ما يتخذ له المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح
في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالي لا يكون لاجل السافل
بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية
ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء

الی مثل لیکون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج فی ایجاد المثل الی مثل آخر الی غیر النهایة فان قلت قد خالفت المعلم الاول حیث رد علی هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان رده انما علی ما یفهمه الجمهور من ظاهر کلام افلاطون والاقدمین فان من عادتهم بناء الکلام علی الرموز والتجوزات وخصوصا فی هذا المبحث الذی یخرس فیه الفصحاء ویکل منه الافهام واما اشوب جبه لترایسه اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوک والسلاطین والافکار به المعروف باثولوجیا یشهد بان مذهبه وافق مذهب استاده فی باب وجود المثل العقلیة للانواع والصور المجردة النوریة القائمة بذواتها فی عالم الابداع حیث قال فی المیمر الرابع منه من ان وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحیوان ونبات وناس سماویون وکل من فی هذا العالم سماوی ولیس هناک شیء ارضی البتة وقال فیه ایضا ان الانسان الحسی انما هو صنم الانسان العقلی والانسان العقلی روحانی وجمیع اعضائه روحانیة لیس موضع العین غیر موضع الید ولا مواضع الاعضاء کلها مختلفة لکنها فی موضع واحد وقال فی المیمر الثامن منه ان الشیء الذی یفعل ههنا النار انما هی حیوة ما ناریة وهی النار الحقة فالنار اذن التی فوق هذه النار فی العالم الاعلی احری ان یکون نارا فان کانت نارا حقا فلا محالة انها حیوة وحیوتها ارفع واشرف من حیوة هذه النار لان هذه النار انما هی صنم لتلک النار فقد بان وصح ان النار التی فی العالم الاعلی هی حیة وان تلک الحیوة هی القیمة بالحیوة علی هذه النار وعلی هذا الصنف یکون الماء والهواء هناک اقوی فانهما هناک حیان کما ههنا فی هذا العالم الا انهما فی ذلک العالم اکثر حیوة لان تلک هی التی تفیض علی هذین اللذین ههنا الحیوة وقال فیه ایضا ان هذا العالم الحسی کله انما هو مثال وصنم لذلک العالم فان کان هذا العالم حیا فبالحری ان یکون ذلک العالم الاول حیا وان کان هذا العالم فاما کاملا فبالحری ان یکون ذلک العالم اتم تماما واکمل کمالا لانه هو المفیض علی هذا العالم الحیوة والقوة والکمال والدوام

فان کان العالم الاعلی تاما فی غایة التمام فلا محالة ان هناک الاشیاء کلها التی ههنا الا انها فیه بنوع اعلی واشرف کما قلنا مرارا فثم سماء ذات حیوة وفیها کواکب مثل هذه الکواکب التی فی مثل هذه السماء غیر انها انور واکمل ولیس بینها افتراق کما یری ههنا وذلک انها لیست جسمانیة وهناک ارض لیست ذات سباخ لکنها کلها عامرة وفیها الحیوان کلها والطبیعة الارضیة التی ههنا وفیها نبات مغروس فی الحیوة وفیها بحار وانهار جاریة جریا حیوانیا وفیها الحیوان المائیة کلها وهناک هواء وفیه حیوان هوائیة حیة شبیهة بذلک الهواء والاشیاء التی هناک کلها حیة وکیف لا یکون حیة وهی فی عالم الحیوة المحض لا یشوبها الموت البتة وطبائع الحیوان التی هناک مثل طبائع هذه الحیوانات الا ان الطبیعة هناک اشرف واعلی من هذه الطبیعة لانها عقلیة لیست حیوانیة فمن انکر قولنا وقال من این یکون فی العالم الاعلی حیوان وسماء وسائر الاشیاء التی ذکرنا قلنا ان العالم الاعلی هو الحی التام الذی فیه جمیع الاشیاء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففیه کل نفس وکل عقل ولیس هناک فقر ولا حاجة البتة لان الاشیاء التی هناک کلها مملوة غنی وحیوة تغلی وتفور وجری حیوة تلک الاشیاء انما تنبع من عین واحدة لا کانها حرارة واحدة او ریح واحدة فقط بل کلها کیفیة واحدة فیها کل کیفیة توجد فیها کل طعم ونقول انک تجد فی تلک الکیفیة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشیاء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشیاء الطیبة الروائح وجمیع الالوان الواقعة تحت البصر وجمیع الاشیاء الواقعة تحت اللمس وجمیع الاشیاء الواقعة تحت السمع ای اللحون کلها واصناف الایقاع وجمیع الاشیاء الواقعة تحت الحس وهذه کلها موجودة فی کیفیة واحدة مبسوطة علی ما وصفناه لان تلک الکیفیة حیوانیة عقلیة تسع جمیع الکیفیات التی وصفناها ولا تضیق عن شیء منها من غیر ان تختلط بعضها ببعض وتفسد بعضها ببعض بل کلها فیها محفوظة کان کل منها قائم علی حدة وقال فی المیمر العاشر من کتاب ان کل صورة طبیعیة فی هذا العالم هی فی ذلک

العالم الا ان هناك نوع افضل واعلى وذلك انها هنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى
وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وحيوان وهواء
وماء ونار فان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان
كان في الملأ الاعلى نبات فكيف هو هناك وان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك
فانه لا يخلو من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين فان كانا ميتين مثل ما ههنا
فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيين فكيف يحيان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان
نقول انه هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة
النبات الهيولاني حية فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة
في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول لانها فيه بنوع اعلى واشرف
لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية
وجميع الكلمات النباتية التي ههنا متعلقات فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا
انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب
من النبات وجده في ذلك النبات الكلي فان كان هذا كذا قلنا انه ان كان
هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك النبات الكلي حيا ايضا لان ذلك النبات
هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم كذلك وانما
يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته فاما الارض التي هناك ان كانت
حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول
ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحري
ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون هي الارض الارض الاولى وان يكون
هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة به والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء
لانها في الضوء الاعلى ولذلك من هناك يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها

كلها

في كلها والكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل
واحد منها عظيما انتهت عباراته النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح
يعقوب بن اسحق الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الافلاطونية وان للاشياء
الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل وانما يتلقى الانسان حين ادراكه للمعقولات الكلية
وان كان ادراكه لها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك
البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم وكذلك السبب يرى الانسان الامور العقلية التي
هي انيات محضة متشخصة بذواتها وانوار صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق
عنده على كثيرين كرؤية شبح رآه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا ان بعض من
جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز الا كونه واحدا من المختلفات اي ما كان هناك يحتمل عنده
كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد وصادقا عليها لعدم الوضع وبالجملة مناط الكلية والعموم دوام
ضعف الوجود ووهنها وكون الشيء شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته وهويته او بحسب قلة تحصله
عند المدرك بعد ان لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن
ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية بلا حجاب وامتراء وغشاوة وعمى
لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات قد ورد في كلام افلاطون والقدماء وشيعتهم
الحكم بوجود عالم عقلي مثالي بحذو وحذاء العالم الحسي في جميع انواعه الجوهرية والعرضية
فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله
القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين وان قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء
عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها من نفسها لان
نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى
رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ونورا يدبره
وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة على جزئيات الاجرام

واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار استوا
نسبته فيضها الى جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى
الصور الهيولانية في العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدا الاول وشمولها
وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هي بهذه الاعتبار كانها مجردة عن المواد والازمنة
والهيآت الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها لدى الباري
فهي بذواتها معقولة له تعالى كساير الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اقول والاظهر
ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين
الى غايات الخليقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واياها يتلقى العلماء
والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محة فهي اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكي [illegible]
بط والا لما غاب عن محله الذي هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس المشرقة الزكية الذكية
ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل كون
قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق هو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها به وتوجهها اليه
واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما من مفاسد ارتسام صور
الحقايق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتكافئة الوجود
في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك باطل لان انتقاش المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوز
ان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد مبالغة
في استحالة هذا من المشائين اتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي الى
صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه
الامور مستقبح عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا يغيب عن النفس حين
ادراكها لذواتها والتفطن لحقايقها محلها وكيفية حلولها فيه فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات
المجردة ومحل الامور الغير الغائبة غير غائب اشراقا بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي

اى لكو

اى لكون وجودها فرضا فقط ووجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكليتها
اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد واذا جردت الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها
الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها الكلية بلا استلزام شي من
المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في
امتناع وجوده في العقل ايضا قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء لابطال وجود المثل
والتعليمات هذا القول انه اذا كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في
المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي البتة وجب ان لا يكون مربع ولا
مدور محسوس واذا لم يكن من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان
مبدا تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لم يمكنا انه لا يتخيل
بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليمات
قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة للتحديد
والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليمات المعقولة امورا غير التي تحدها
ونعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون
ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها
عملا يستنام اليه وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في
المحسوسات انما صارت فيها بطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك
امرا عرض لها بسبب من الاسباب ويكون هي معرضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك
اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق وهذا
هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض انما تحتاج
الى مفارقات غيرها لطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما تحتاج الى
المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة ولما

لكان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض لشيء يوجب وجود امر قدم منه
وغني عنه ويحل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود
المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها الطبيعة
مشتقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا
مبادي اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذه المقارن يلحقه من القوى والافاعيل
ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انساني ساذج وبين شكل انساني حي فاعل اشياء كلامه انتهى
اقول فخلاصة الحجة الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد ومهية واحدة ولا تختلف
افرادها في التجرد والتجسم والغنا والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان الكلام
انما يكون تاما في المتواطئة من المهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذات او الذاتي
بما هي ذات او ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها ومهيتها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسئلة
في هذا المقام ومدار البحوث عليها وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة
بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها او غناها بل الغني منها يكون
غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل ثان فان
فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه الى جاعل لا لاجل كونه فقيرا او محتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه وثانيها
حجة الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا لذاتها وان المعلول اذا كان
لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الآخر ايضا معلولا لفرد آخر وهكذا يعود الكلام
الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين وهذا ايضا يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفقة
متفاوتة في التقدم والتاخر والاولوية وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطن
وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية بحقائق
الاجسام الطبيعية واما التعليميات فانها عندهم ماديات في وجودها البتة وان فارقت
المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيء انه لو كان مجردا

لكان اما متناهيا او غير متناه والثاني باطل لما سيأتي من استحالة عدم تناهي الكميات
القارة وغير القارة لا لما في الشفاء من ان عدم تناهيه عند التجرد اما لانه مجرد وطبيعية فيلزم ان
يكون كل بعد غير متناه وان لحقه لتجرده عن المادة فكانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا
الوجهين مح لما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصا والكميات من هذا القبيل والاول
ايضا مستحيل لان انحصار البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا لانفعال
عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق
وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة
التعليميات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة واردتان بحسب اسلوب
على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بوافق راي القائلين بالمثل الافلاطونية والصور
المفارقة لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقيقية تيقنت و
تحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال يوجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال و
تمثالات لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة
عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والفتور و
الخلل والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وانوار للوجود
الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم والاليق الذي صور
المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال
وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال الاتم والاليق ولولا انواره واضواؤه
في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الالهي
فان النفس عند اشتغالها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي يتوجه الى المحبوب
الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجا لكل حي ويتولى جنابه الكريم منبع الانوار
ومعدن الآثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فيدرك الامور

الكلية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها حينئذ عقلا مدركا للكليات الا ترى ان آثار انوار
التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ولاحت في صور الجزئيات
وتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة
المادية بعد نفارها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها
وتوقع في الفتن والمحن طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الاعلى
الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين
الف حجاب نوراني لا ظلماني كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان لله سبعين الف
حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ونقطن بما قال صلى الله
عليه وآله ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها في استتاره
واحتجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما ان
حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المغيوة بعد تنزلها
في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر شدة الغضب في
احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل
مسخن لا يجب ان يكون حارا فكذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب اظلال واشباح
لانوار لطف الله المغيوة وآثار لاضواء ملكوتة واشعة جماله بعد هبوطها في منازل امره
وخلقه لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التامل فيما مر من القواعد
والاصول ان الغرض الاقصى في وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها الشمائل الابدان
ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام انما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة
الجهالة ورياضة لها وتخريج لها من الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن
الروحانية والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحل
عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات

المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هي اصباغ ونقوش ورسوم صنوبرتها
ارباب انواعها وملائكة مدابرها في المواد والاسطقسات قد زينت بها كما نظرت النفوس اليها حنت
اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبطت خالصها المجرد عن
مغشوشها المحسوس وتعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر باشراعها الكليات من الجزئيات وتفطنها
بالعقليات من المحسوسات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة كل ذلك كما يتصور تلك الرسوم والمحاسن
في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة
الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها صورا روحانية نقية
صافية باقية معها معشوقا لها متصلة بها اتصالا معنويا لا انحاف فراقها ولا تغيرها فتستغني حينئذ بالعيان
عن الخبر والبيان وتتنزه عن ملاقاة الاكوان وتتخلص عن السرق والحدثان والدليل
على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما شخصا من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده
من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن
التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع عن ذلك فنظر الى تلك الرسوم والصور
التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل ورآها مرتسمها
فشاهدها في ذاتها على ما كانت يراها من قبل لم تدثر ولم تفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام
فاعلها القائم ورب صنمها الدائم ويجد من نفسها وفي جوهرها ما كانت تطلب من قبل ذلك
خارجا عنها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل
التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست مجبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها
متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وانما ذلك الشخص كان دليلا عليها
كغيره من الاشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر للمعاني النورانية
فاذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت
بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها

ومقاساتها محنة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الاجسام ومحبي الاجرام من الابدان
الانسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبساتين والاشجار
والثمار وغيرها من الداثرات البائدات وقد قال الله تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك
ثوابا وخير املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت
عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبداها ومعادها استيقنت ان المستلذات الجسمية
والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة
متاصلة وذوات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله
عنده فوفيه حسابه   ان الباري تعالى بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية
المحسوسة كلها مثالات ودالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طرق الحواس درجا ومراقي
يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها
عن افق الماديات وكما ان المحسوسات هذه الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها
واظلال لاضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور
العقلية هي غناها ونعيمها وذلك ان النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد والالات
لتدرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فبنفسها ذاتها وجوهرها بعد ما اخذها
من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت
عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الابدي بتوسط هذا الهيكل والالة
ما دام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى
نفسك محتاجة الى الهيكل لتتم بذو بجل فتكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل
او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون ومن اين لهم ان يشعرون ايان يبعثون اموات
هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالاماني في هذه الحيوة
الخسيسة المذمومة التي ذم ارباب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون

هذه الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم
من الامور المحسوسة ولم يعرفوا الا اياها حيث قال رضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم
عن آياتنا غافلون يعني عن امور الآخرة ودار النعيم التي ترتقي اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها
الابدان كما ذكره في القران المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المومن والعمل الصالح يرفعه
يعني معارفه العقلية ترغبه فيها وترقيه الى هناك   في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهو
هوية والاتفاق والغيرية واصناف التقابل المعروفة   في الواحد والكثير اعلم ان
الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيث ما دار انهما متساويان في الصدق على الاشياء فكل
ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة والضعف فكلما وجوده اقوى كان وحدته
اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما يظن ان المفهوم من كل منهما واحد
وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فالحري ان نتكلم في الوحدة واحوالها
المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلتها
من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة اكثر لتشابه الوحدة
وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها
انه لا يمكن تعريفها كساير الامور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء
بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي قيل انه واحد وهذا يشتمل على تعريف
الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة وقيل في تعريف
الكثرة انها المجتمعة من الوحدات وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في جمع لفظ الوحدات الذي لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريف
لها بالوحدة التي لا يعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها وقس
على ما ذكرنا ساير ما قيل في تعريفها في الفساد بل الحق ان تصورهما اولي يستغني عن التعريف
لكن هنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل

فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديها لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا
لان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلي لان المعقولات امور
عامة اول ما ينصرف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلا منهما واحدا ثم يقسم الى كذا والى ما لا يكون
كذا فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان نأخذ الوحدة اولية التصور بذاتها وان
نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا خياليا تنبيهيا ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة الشيء
المعقول عندنا عقلا اوليا اشعارا عليه بسلب هذا منه ففي الاول تعريف لمعنى خيالي وفي
الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور وعلى هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم
من حيث انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لان
لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف
المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود
وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو
ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء
او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال
الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين
وقد يكون نوعا وهو الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد في الفصل ايضا كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية
والناطقية والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض
المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في
الانسان المحمولين عليه والثالث هو الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية
والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت في النوع يسمى مماثلة
وفي الجنس يسمى مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي
الاضافة مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في

المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى به ان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا
كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا
نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اي شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او
ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة
في تمام الحقيقة اتفاقا بالذات كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء
فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اعداد القسمة وتصحيحها من اجل المادة وقد
يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما
ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناقص
غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة
كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته اما ما كان
فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام
واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا اي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل
كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذي وضع وهو المفارق
كالعقل والنفس الشخصيين وانما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن
وحدة ما حتى ان العشرة في عشريته واحدة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل
وحيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى الاقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي
واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل
وجوده عن ماهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد ذهنا
كالعقل والنفس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم اليها
كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة
في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فانه احق باسم الوحدة مما

ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما ومقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات
وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا
ومما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا
كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام
وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث المهية ثم الواحد
احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكون
ذهنيته وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي لضعف نسبة الوحدة اليها
فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد
في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود عين متقومة لمهيته شي من الاشياء لست اقول لانفسها
لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا فهمت الانسان وفهمت
الواحد يجب ان يسنح لك ان الانسان واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان
بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفناه من ان كيفية
عروض الوجود للمهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على المهيات بتلبيس
ما فافقطن ولا تكن من الغافلين   ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود
افادة الواحد بتكراره العدد مثالا لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور الاشياء وتفصيل العدد
مثال لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب
بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية
بالمهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل
ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة
بخواص لا توجد في غيرها اذ انتفت حالة لا توجد فيه ولا في حقائق مراتبه المختلفة غير الوحدة وانك

لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة اخرى مثلا تقول ان الواحد
ليس من العدد وباتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره
يوجد الاعداد ويطرء في كل مرتبة لوازم وخصوصيات وكذلك يصح لك ان تقول لكل
مرتبة انها مجموع الآحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع الآحاد فقط لان مجموع الآحاد
جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا توجد في غيرها فلا بد
لها من امر آخر غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب بعينه
حال العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقايص الامكان بل عن كمالات الاكوان هو
الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه
لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتباريات وثواني المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه
من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت له وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية
وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة في وحدانيته مستغنية عن وحدة اخرى
تعرضها اللهم الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها وللعقل ان يعتبر للوحدة
وحدة وللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا الى خطرات العقل لا تنتهي الى حد لا انه يذهب الى
لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة
يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء
واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي لا تحقق لها خارجا والآخر ما به يكون الشيء
واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الاول
فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية التي تتبع
فيهما من نفس ذاتها وفي غيرها لاجل ارتباطه وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية و
الهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب
الاعتبار كما مر مرارا   ليس لك ان تقول الوحدة متغايرة للهوية فان الجسم

المتصل اذا لم يطرد عليه شيء من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى
تكثر فهوية ذلك الجسم باقيه ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة لا نا نجيبك عنه
بان وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن الاتصال في ذلك الجسم
بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان آخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان
الهوية المتصلة بذاته فان رجعت وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن
الكلام في المادة الجسمانية الباقية حال الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى
وهي باقية الوجود في الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها ان هوية القبول والاستعداد
فطرء عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود
الاتصالي والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل لهما حتى ينعدم بزوال احدهما كما في الجوهر
الامتدادي وهي انما يتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا يزولان
عنها في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع مستحفظة بوحدتها التي هي هويتها
اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرآن عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض
لا بالذات وظني ان سليم الفطرة لا ريب في ان الشيء لا يكون في ذاته محلا للوحدة وكثرته
فان هوية الشيء لا يقبل التعدد ولعلك تقول حسبما وجدت في كتب القوم
كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء
من الكثير بما هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد فاذن الوحدة مغايرة
للوجود نعم يعرض كذلك الكثير وحدة وخصوصيته لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة
فيقال لك ان اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين بايراده في مباحث الهيولى لا حل
تميز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان
اردت ان الموصوف بالكثرة موجودة في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود فهو واحد ايضا
بما من شيء الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير عرضت للكثرة لا لما

يعرض له الكثرة فموضوعاهما متغايران مثلا العشرة عارضة لجسم والوحدة عارضة للعشرة من
حيث انها عشرة فههنا شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك
الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع
الكثرة فانه ينافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة
فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة
المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهني او الخارجي يقابله العدم الذي
بازائه والعدم المطلق بازائه الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما بأي
اعتبار اخذ فاذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل
له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو باعتبار تحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال
العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجود الآحاد الا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق
لان كل موجود خارجي لابد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الانسان
موجودا في الخارج لم ينضبط شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات
عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى
وكذا المركب من الكيف والاين ليس شيء منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقي عدد
المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى عشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام
فما يندرج تحت مقسم كل من الاجناس والانواع فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة
لا وجود له الا بالاعتبار وكما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها شيئا واحدا
لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجودة بنحو من
الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثرة لا يكون واحدا ومحصل
ذلك ان صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة الكثرة
المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وان اردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة يكون

حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه اخرى فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضاير وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا يابى عن اتصافه بالوجود فقط فتفطن ولا تزل قدمك بعد توكيدها

في الهوهو وما يقابله قد علمت ان بعض اقسام الوحدة هو ما يعرض الكثرة من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين الشيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا والوجود ينسب في ذلك الوجود الى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى الانسان او كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ان لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض او لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودين بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين وقد يكون في احدهما وقد يكون خارجا عنهما

قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجيء ولان كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الوحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخايف الكلام لكن لقائل ان يقول فقد لزم بما وصفت من معنى الهوهو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل فيقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر او كله او بعضه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فقيل في دفعه تارة بان المعتبر في الحمل الاتحاد للشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم في الوجود وجزئية الجزء المعين للمتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث

المهية اذ من جهة المهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيندفع بان كثيرا ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد ابن عمرو وزيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل المتعارف وان كان هو الاتحاد في الوجود ولكن المتعارف الخاص منه هذا مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او الكثرة الصرفة لم يصدق ويقصد به لابطاله بعض الاماجد عن مجده اولا بان هذا التخصيص لا يناسب طور الحكمة وثانيا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في ان كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم ذلك ان يتحقق فيهما هو هو اذ الهوية عين الوجود والهوهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ والتعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك العقدة ان معيار الحمل في الذاتيات ان ينسب اليها وجود ذي الذاتي بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود وفي العرضيات ان ينسب اليها وجود المعروض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برأسها اتفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد اعظامه وافخامه وفيه ان كون الشيء جزءا للشيء الآخر يصدق عليه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما المتجاوزة عن حد القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه فان المعتبر في الحمل في الهوهوية وحدة الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية يوجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على

وجود الكل فالجواب المحصل ان المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان
في الخارج قطعا وكسرا او في الذهن وهما وعقلا او بحسب اختلاف العرضين لم تتحقق المغايرة
فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء آخر ولو بالاعتبار اذ التحق شيء من انحاء القسمة التي
معناها ومفادها احداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك
بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود فاين هناك هوية واحدة بين الشيئين التي
هي معيار الحمل في ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لانهما
بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
زوالا لاحدهما وبقاء للآخر وان كان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا زوالا لهما وحدوث امر
ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض والاشتباه لمن جوز بسبب الاتحاد بين الشيئين
ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسما
واحدا كما اذا جمع المياه في اناء واحد وتمزج الخل والسكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد
من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا وبالاستحالة من صيرورة الجسم المتكيفين ذا
كيفية واحدة ولم يعلم انه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل
العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلا للمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الاحكام
وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما
نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيتعين به حالة روحانية تليق بالمفارقات لا
ان هناك اتصالا جرميا وامتزاجا ولا لبطلان احدى الهويتين بل على الوجه الذي
ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه في بعض احكام الوحدة والكثرة
ان الوحدة ليست بعدد وان تألف منها الاعداد لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة
لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع
الى اللفظ بل هي مبدأ العدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك لعدد

من الاعداد

من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها من خمسة وخمسة
ليس باولى من تقومها بستة واربعة ولا تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا
لزم تكرار اجزاء الماهية المستلزمة لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كلا منها كاف في تقويمه
فيستغني به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات
كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن
تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم
لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية
وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلها حصلت الثلاثة وهكذا يحصل انواع لا يتناهى بتزايد
واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهي لاحد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع
لا يكون فوقه نوع آخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم
والاوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذر والمالية
والتكعيب وامثالها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا
اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقايقها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من
المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة اذ لمرتبة خواص
لا يوجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة
من مراتب الاكوان يلزمه معان لا يوجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط
في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود
الواجبي الذي هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من
نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة من كل مرتبة الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد
بنفس ماهية الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية
وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى التخالف الواقع بين المعاني

المنتزعة عن نفس ذواتها وانها هي التي بازاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات
ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة
في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف
النوعي في افراد ذلك الشيء واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات
فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف
والكمال والنقص كما مر تحقيقه   في التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحدة من
الوحدة والكثرة اعراضا ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينهما وبين
مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها
بنحو آخر كالتقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الاعم وهو مطلق
الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابله بعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل
المنقسم الى اقسامه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين اما
تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغير منه غير في الجنس ومنه
غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني
لكن الغير بصفة غير الذات اختص باسم المخالف وكذا الغير في التشخص والعدد اختص باسم
الآخر بحسب اصطلاح ما كما ان الهوهوية منه الاتحاد في الوجود والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية
بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة
ما صحت شيء منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع يرجع الى التماثل
لان المثلان هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من
حيث هما انسان وفرس ليسا مثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية
والحيوان الموجود تان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل
في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين اخذه لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة التجنسية

اذا اخذت اعدادها مجردة عما اختلفت بها من الفصول تكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال
في الاصناف الآخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة يرجع الى المماثلة في الكيف والمساواة يرجع
الى المماثلة في الكم وهكذا وجهة الوحدة في المماثلة يرجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من الشخصيات
عند تجريدها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل
اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس
الاعلى عن جواز اجتماعهما في مادة واحدة واما التغاير التي بحسب الانواع المتفقة في جنس دون
الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد فالتقابل هو امتناع اجتماع الشيئين متخالفين
في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع
في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وخرج بقيد وحدة المحل
مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي
وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار
جهتين وقيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه
في الواقع والدهر اذ الاجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما
ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر فما قيل من ان التقييد
بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل به
لم يرتق فهمه عن سجن الزمان وهاوية الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب للمفهوم
المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان
في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بان لهما ذات والعدم والملكة والايجاب والسلب
لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهني
والسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان
المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة

واما كون وجه التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر او لا والاول
ان اعتبر فيه نسبته الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة
فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما متضايفان او لا
فهما متضادان وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل
كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضادان او لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب
ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب وما
يجاب من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف
على انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان بالمفهوم وان كانا متلازمين صدقا
والغلط ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فان عدم اللازم يقابل وجود
الملزوم كوجود الحركة الجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة
ولا ينافي السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي ويمكن الجواب
بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين
السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض وعلم
ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها في بابه السلب والايجاب لان منافي الشيء
اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك ان منافاة
رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع
قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة ما يستلزم رفع الشيء له فانما هي لاشتماله
على الرفع فيكون منافاة لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب
والسلب واما فيما سواهما فيكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد
واقوى وبهذا قيل فيه بحث اذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى التنافي يلزم

ان لا تحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى
المذكور للطرف الآخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا للمقابل
بالذات بل المنافي له بالذات سلب السلب المستلزم للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب
المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول به في بيان
اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق
على ما يعتبر في مفهوم القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع
اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفرد
كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد
ابيض وزيد لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية
البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدقا او لا صدقا على شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا
كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز
ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان
لم يحتملا في الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كزيد فرس وزيد
ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مح وقال
ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره
ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى
فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا
لتحققه في المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي
والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس
بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار
الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات

وفی القضایا بالعرض اللهم الا ان یتکلف کما فی بعض شروحه ویراد من الایجاب والسلب
ادراک الوقوع واللاوقوع وهما امران عقلیان واردان علی النسبة التی هی ایضا عقلیة
فاذا حصلا فی العقل کان کل منهما عقدا ای اعتقادا واذا اعبر عنهما بالعبارة کان کل من
العبارتین قولا ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات فی القضایا انما هو بین النفی والاثبات
وبین قضایا بالعرض اندفع ما قیل ان بعضهم اعتبروا فی مفهوم التقابل عدم الاجتماع فی
الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا تضاد بین الصور الجوهریة اذ لا موضوع لها لان المحل
المستغنی عن الحال ومحل الصورة هی المادة المحتاجة الیها فی التقوم واعتبر الآخرون
المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بین الصور النوعیة العنصریة فعلم من اختلاف الفریقین فی
کون مورد الایجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ فی
التقابل عدمه بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان التقابل ما یجری فی القضایا
کالتناقض والتضاد فان قولنا کل حیوان انسان نقیض لقولنا بعض الحیوان لیس بانسان
وضد لقولنا لا شیء من الحیوان بانسان علی ما قاله الشیخ فی الشفاء لیس الکلی السالب
تقابل الکلی الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حیث هو سالب لمحموله مقابلة فی
فلنسم هذه المقابلة مضادة اذ کان المتقابلان مما لا یجتمعان صدقا البتة ولکن قد یجتمعان
کذبا کالاضداد فی اعیان الامور انتهی مع ان القضایا لا یتصور اعتبار ورودها
علی شیء بحسب الحلول فیه وکلام هذا القائل لا یخلو من خلط اذ الاختلاف الذی نقله انما
وقع منهم فی باب التضاد حیث اعتبر فیه تعاقب المتضادین اما علی موضوع واحد او محل واحد
لا فی مفهوم مطلق التقابل المعرف بکون الامرین بحیث لا یجتمعان فی شیء واحد سواء کان عدم
الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق کیف ولو کان الاختلاف المذکور منهم
فی مطلق التقابل لزم منه نفی التقابل بین الفرس واللافرس بمثل البیان الذی ذکروه
لعدم کون الفرس ذا محل وذلک فاسد ومن احکام الایجاب والسلب ان تقابلهما انما یتحقق

فی الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة فی التحقق فرع منتسبیها احد
المنتسبین فی هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلیة لها عبارات لفظیة فالنسبة
بینهما عقلیة صرفة فاما عدم الملکة فله حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلیة للتلبس
بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباری کاف فی تحقق النسبة بحسب الخارج
فان لکل شیء مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة النسبة هی کونها منتزعة من امور متحققة فی الخارج
ای نحو کان من التحقق کالانسانیة والحیوانیة من الذاتیات والمشی والکتابة من العرضیات
ومن احکامهما عدم خلو الموضوع عنهما فی الواقع لا فی کل مرتبة من مراتب الواقع فان الاشیاء التی
لیست بینهما علاقة ذاتیة یخلو کل منهما فی مرتبة وجود الآخر عن کونه موجودا او معدوما وکذا الاعراض
فی مرتبة المهیات من حیث هی هی کما علمت ومن احکام هذا التقابل ایضا ان تحققه فی القضایا
مشروط بثمانی وحدات مشهورة مع زیادة وحدة تاسعة هی وحدة الحمل فی القضایا الطبیعیة
لان بعض المفهومات قد یکذب علی نفسه بالحمل المتعارف فیصدق نقیضه علیه مع انه یصدق
علی نفسه کسائر المفهومات بالحمل الاولی الذاتی فی المحصورات مشروطة بالاختلاف فی
الکمیة لکذب الکلیتین مع تحقق الوحدات کقولنا کل حیوان انسان ولا شیء من الحیوان بانسان
فعلم انهما لیسا متناقضین وان کانا متضادین کما مر والتضاد لا یمنع کذب الضدین معا وصدق
الجزئیتین کذلک کقولنا بعض الحیوان انسان ولیس بعض الحیوان بانسان وفی الموجهات
مشروطة بالاختلاف علی الوجه المقرر والا لم یتحقق التناقض لصدق الممکنتین وکذب الضروریتین
فی مادة الامکان مع تحقق باقی الشرائط ومن خاصة هذا التقابل استحالة الواسطة بین المتقابلین
وامتناع اجتماعهما صدقا وکذبا فلا یخلو شیء عن فرسیة ولا فرسیة وقد یخلو عن طرفی سائر اقسام
التقابل ولا یصدق علی المعدوم شیء من طرفی المتقابلین الا السلب لا الایجاب ومن جملة
التقابل تقابل التضایف والمتضایفین هما وجودیان تعقل کل واحد منهما بالنسبة الی الآخر
کالابوة والبنوة فانهما لا یصدقان علی شیء واحد من جهة واحدة واحدیهما لا یعقل الا مع

الاخرى ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من
التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا
او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا لها فيلزم كون الشيء قسما لقسيمه وقسيما له ايضا وربما يجاب عنه
بان مفهوم التضايف اعم من مفهومي التقابل والتضاد العارضين لافرادهما وهذا لا ينافي
كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت
المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والآخر مباين له فلا منافاة
وبوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة
من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث
انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في الجواب ان يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق
عليه هو فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه المضاف
وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من
آحاد مفهوم الجنس وفي الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشيء
فردا له وفردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل
له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح
المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد ولا يتصور اجتماعهما
فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية لا تتقابل فالتضاد
انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد
في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا
الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدما
للآخر اذ الخير وجود او كمال وجود والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثاني
انهما ليسا بجنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما

رجحان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يوافقه
ويلائمه يسمى خيرا وكل ما يخالفه وينافره يسمى شرا والموافقة والمخالفة وسائر ما اشبههما نسب
واعتبارات خارجية عن احوال الهيئات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وصفا له واما اذا اعتبر نفس
الملائمة والمنافرة مجردتين عن معروضهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما
ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط المتضادين ان يكون الانواع الاخيرة التي يوصف
بها داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت
الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كلا منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او
رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس
للفضايل والرذايل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضد الشيء من التهور والجبن لكونها وسطا
بينهما واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل
منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة مهية لها عارض هو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن مهية
لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين والمعروضين بالعرض واما التضاد
بين التهور والجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام
التضاد على ما ذكرنا من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار
هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فاذا كان الشيء وحدانيا وله اضداد فاما ان
يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه
من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان
كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالانسان
الذي يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من
الاشياء لاشتماله على اضدادها فالتضاد الحقيقي انما هو بين الحرارة والبرودة
والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما

بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد
بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنها ما لا وسائط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا
كما بين الحار والبارد ومن الفاتر او غير حقيقي مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللا
ثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه
عن جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض
الثلج والسواد القار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او
يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار بعض
لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين ففي الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة
على محل واحد تضاد حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون لشيء واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون
في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا لان اصطلاحهم
يحتمل ذلك وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد
بينها لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جنسيا وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في
امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين
تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل فح ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما
من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين
لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين
تحت جنس قريب هذا خلف وايضا تعاقب الفصول في انفسها على موضوع واحد
كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الى الموضوع
الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل متحدان
في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج فصفات الفصول
في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام

الخارجية

الخارجية للمتضادات فلا محالة يكون الموصوف بها الانواع بذواتها والفصول دون
الفصول بما هي فصول والحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل
كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيهما لان الحلول في شيء نحو من
الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل في التحصيل الخارجي والفصول لا استقلال لها
في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للاجزاء انما هو بالذات
لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار
مغايرتهما في الذهن ومما عد من المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر
عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او
بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعمى والظلمة وانتشار الشعر بداء الثعلب الذي
هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية
الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على
المعدوم واما في المش فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شانه ان يكون كالاعمى للكالجرو قبل
فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في
المتضاد مجرد كونهما غير مجتمعين في موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر
واما في المتضادين لكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلبا للوجودي
عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى
الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام
الفلاسفة والمقيد بالمعنى الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس
من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار
التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب
والشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص تفصوا عنه بان الحصر انما

هو باعتبار المعنى الاعم اعنى المشترك من التضاد الحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه
وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطقيين كما صرح
به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدميا للآخر كالسكون
للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد
بالمعنى المشهور اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه
التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من
ذلك لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية
على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون
فيما تقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في
التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل
السواد والحمرة وكذا الحمرة والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند
فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل وقد تخلص بعض آخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط
تقابل الحقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها
سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء السواد
الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى آخر فاذا ثبت ذلك
فكل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار
الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته الى سواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف والبياض
الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان
ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة بل بياضا لا فرق بينه وبين
البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي
كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق وتقابل

انما هو باعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتأخرين
وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء في الاشد والاضعف ويرد عليه
ايضا ان لكل شيء مهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا
حقيقيا يقترن مع تعقله ووجوده تعقل شيء آخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف
لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متحصلة لا بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التي
يعرض المتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما للآخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد من
جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف باعتبار
جزئهما وليست من اقسام ما شيئا الا التضاد فالحق ان يقال من وجه التفصي
عن قبل المشائين فان التضاد انما يثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر
عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد مضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار
اشتمال هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات
فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما سوادا والآخر بياضا
تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والآخر صفرة فبالعرض
فالتضاد بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة
واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب
الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاخرى
من ان التضاد بالذات انما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن يبقى الكلام
في ان جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرنا كما ذكره
يتم على الاول لا على الثاني وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو امر هين في العقليات
والعلوم الحقيقية لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بالاضافة وتسلب
اذ ما موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما وسلب عنه اشياء ولا اقل

ما هو نقيضه فتقابل التضايف لايخرج عن جنبه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدأ
للاشياء وان خلا عن آحاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا التقابل الايجاب والسلب
لايخرج منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما
القسمان الاخيران من التقابل اعني العدم والملكة والتضاد فقد يخرج بعض الموجودات عن جانبهما
كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخرج عن مطلق تقابلهما اشياء فان المفارقات
لايقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا
يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا   في التقابل بين الواحد
والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب
الفكر وانما خص بمعرفتها الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس تقابل العدم والملكة ولا السلب
والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للآخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية
الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب
على موضوع واحد عددي ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات
وحدة مبهمة ظلية ثم الكثرة يتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية احد المتضادين بشيء من نوع الآخر
وليس بينهما تقابل التضادين والا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وليس
كذلك اما من جانب الوحدة فتبين ان معقوليتها كوجودها يمكن ان ينفك ويتجرد عن
وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا
بالقياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة
لها الا من جهة كونها هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليس الكثرة نفس
المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما من جهة تمانعهما لا من جهة عليتها وارتباطهما
وايضا كون الشيء بحسب جوهره وماهيته مضافا الى الشيء يوجب كون ذلك الشيء
ايضا كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة

كما هو شان المتضايفين في الانعكاس وايضا يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا وتعقلا
من حيث هذه وتلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل ليس بينهما
ذاتيا لكنهما مما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة متقومة معلولة
بها وهذا الكلام لايخلو من خلط لانا نفهم تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الآخر ويبطله
عند حدوثه ووجوده والوحدة التي تزيلها وتبطلها الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة
لانها تتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم
بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة
كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوحداني وهي ليست جزءا للاثنينية العارضة لمجموع
النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاثنينية ولا شبهة في عروض
تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة السابقة
والاثنينية الطارية من اي قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب
الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي قلت هذا المفهوم من الطبايع
العامة العقلية التي لايمكن تحققها الا في ضمن شيء من اقسامها وكلامنا في تحقق التقابل بين
الواحد والكثير انه باي نحو من الانحاء فما لم يتحقق اولا احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم
في نفسه حتى يصدق عليه انه جزئي من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه الذي مر ومنهم من
زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب
ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة
اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئا واحدا
هو المجموع من حيث هو المجموع او على شيء غيرها يحدث عند هذا الحدوث الاتصال
الوحداني وعلى اي تقدير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع الآخر وقس على ذلك
طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل

لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد والبيان
ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدة نوعية او جنسية
قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون
للجسم او بحسب امر اعم من هذه كلها كالخيرية والشرية للشيء وكيف ولو كان كذلك للزم
ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقايض لها لعدم بقاء الشخص عند
زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا في غيرها
فان الواحد بالمحمول او الموضوع او بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيها مع تقابله الرابع ان تعاقب الموضوع
باي وجه كان ليس من شرايط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس
في قاطيقورياس الشفاء حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع
واحد واشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة الامر يلزمه لا محالة امكان
ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلية والمعلولية من المضاف
ومنهم من راى ان التقابل فيهما بالذات من باب التضاد واستدل على ان التقابل فيهما
بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالا للآخر حكمنا
بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل منهما
بالتضاد فلانه ليس شيء من الاقسام الثلثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة
والكثرة متكافئين وجودا او تعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان
الآخران فلكون احد المتقابلين فيهما سلبا للآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست
سلبا لها والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشيء علة لعدمه
وما يقال من ان الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه
الا ترى ان البلقة ضد لكل واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما
كلام هذا القائل لا يخلو من تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد ينفي كونه

احد الاقسام

احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد
وكون الطرفين على غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون تخصيصا
من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لان المسلم
ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول مهية حقيقية من ضدين او لا من ضدين والا بالبلقة
له مهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لا حاصل لما ذكروا في بيان
تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوه قسما خامسا الا
ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها في العلة والمعلول
وفيه فصول في تفسير العلة وتقسيمها فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي
يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء
فيمتنع بعدمه وقد لا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامة وهي التي لا علة
غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة ينقسم الى صورة ومادة وفاعل وغاية والقائل
بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك مخطي لانا سميناه ويذكر ان العلة تنقسم الى
كذا وكذا بل الحق انها مقولة على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون ان العلة اما ان يكون جزءا للشيء
او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما يكون به الشيء
بالقوة وهي المادة والتي ليس بجزء اما ان يكون ما لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون
منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه
الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري
والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد
فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع
منهما والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير
مقارن موجب لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها بل علة فاعلية لها فعلم من ههنا ايضا

فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المقارن والقابل ايضا اذا كان المبدء المادية لا
يكون مبدء للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه او لا بالصورة بالفعل لانه باعتبار
ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدء البتة ولكن يكون
مبدء للهيئة المركب او لوجود العرض بعد ما يقوم بالصورة فاتضح مما ذكرناه ان
كل واحدة هو المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين
اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من مقولة الجوهر يكون مقومة للمادة بالفعل والمادة
علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري
للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب هيئة صنفية وكانت
الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية
للمركب الصنفي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء
للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول
من حيث هما جزءان فيكون احدهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كان احدهما
علة علة المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست
علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سببا صوريا له ثم اعلم
ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها ان كل واحد
من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو
الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف وهي التي يفعل
الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول
لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعل للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود
مهية الغاية في العين لا يكون الغاية غاية ولا لمهيتها ومهية الغاية علة لكون الفاعل فاعلا
لا لوجوده ومنها ان لكل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه كما اشير اليه

ومنها

ومنها ان بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر كما يحكى ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا
وعقلا وربما يتفق ان يكون مهيته ان يكون مهية ثلثة منها وهي الفاعل والصورة والغاية
واحدة فان في الاب مبدء لتكون الصورة الآدمية من النطفة لكنها من حيث تقوم مع
المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدي تركيبها منه فهي فاعلة ومن
حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الواحدة الى المادة والمركب كانت
صورة وعلة صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة
باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الانف الاب وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي
صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء   في وجوب وجود العلة عند
وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته اما الاول فالمعلول لما كان في
ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة
الى العلة فلابد في رجحان احد طرفيه على الآخر من الاحتياج الى المرجح ولابد ان يكون
ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح غنيا عنه ثم المرجح للوجود
لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لابد من وجود المرجح حال
حصول الراجح وهو المطلوب واما الثاني فق المحصلون ان واجب الوجود اذا كان
مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود
الممكنات غير ذاته او لامر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات
واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو وما يفرض معه من الصفات
الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثرا لوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره وذلك
لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا احتيج
سببا آخر مرجحا فيصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الآخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج
الى شيء آخر هذا خلف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان

يلزم التسلسل او ثبت انه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثرة
لا الذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام
فيه كالكلام في المعلول الاول ولا تسلسل بل لابد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام
الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحادث وقتا او مصلحة
او ارادة او اي شيء كان فان قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار باختيار
قديم احداث شيء معين في زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار
الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان لم يمكن فهو موجب لا مختار وايضا وجب ترجح
تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل
يبطل الاختيار لا يقاعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لم يبطل عند وقوعه ولا
من لوازم ذاته لما ذكرنا فلابد وان يكون وجوبه لعلة اخرى لان الذات لو كفت في
وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا لعلة
اخرى ايضا ممتنع لان ما عدا ذاته يستند الى اختياره فلو كان اختياره يستند الى
ما عدا ذاته يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي
اختار ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الآخر الا لمرجح وننقل الكلام الى ذلك
المرجح فهو ان كان اختيارا آخر تسلسلت الاختيارات وانتهت الى ذاته فعاد الكلام
في صدور اول الصوادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا آخر فعند ذلك افترق
الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون
الآخر لا لامر واجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح ومنهم من قال شان الارادة
تخصيص الجانبين احد المتساويين بالوقوع لا بناء على اولوية او داع اولمية بل لان خاصية
الارادة ان يرجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح ولمية لان كونها صفة مرجحة من

الصفات النفسية لها اذ من لوازم الماهية وهي غير معللة فان كون الانسان حيوانا لا يعلل ولا
كون المثلث ذا الزوايا بعلة ومنهم من قال انه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم انه اي المعلومات
ما يقع وايها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا
كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان
ارادة المرجح ومنهم من قال ان افعاله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح
فتخصيص الباري الايجاد بوقت معين لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن
لمصلحة تفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل في الازل ليس لامر يرجع
الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما اول له والجمع
بينهما تناقض ممتنع اقول هذا القول ما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك
في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود ارادات متجددة غير متناهية
سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل ثم يريد ولنشرع في هدم
بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانها لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين لا
لمرجح فدفعه بوجهين الاول ان الطريق الى اثبات الصانع مسدود بسببه فان الطريق اليه
هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود
الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم
بالبديهة ومن انكره عانده لسانا واقر به ضميرا واما اورده من الصور فما لم يتحقق هناك
مرجح استحال حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري هو
وجوده لا العلم به وربما ينفك احدهما عن الآخر وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه
عند تساوي الدواعي للجهات يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من
قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة
اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا تخصص احدهما الا لمرجح اذ لا يقع الممكن الا لمرجح

واما الخاصية التي يدعونها فهو هوس البس لو اختير الجانب الآخر الذي فرض مساويا لهذا
الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها
الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا لارادة الشيء ثم تعلقت
فان المريد لا يريد اي شيء اتفق ولا شيئا ما مطلقا فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل
ارادة غير مضافة الى شيء وايضا مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة
التخصيص ببعض جهات الامكان بلى اذا وقع تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين
يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة واما الذي ذكروه ثالثا انه
يريد ما علم انه سيقع فيقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت
المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه فيه فلو كان
القصد الى ايقاعه فيه تابعا للعلم لوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان شيئية
المعدومات وان المهيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه سبب لتحصل الممكنات
متقدم عليها لا انه تابع لحصولها واما الذي ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد
فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون من لوازم
ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت
دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتب تلك
المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون ساير الاوقات من قبيل الجائزات
فننقل الكلام الى سبب التخصيص به دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون
المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا وجوديا
ولا وقت الا وقبله وقت آخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة
وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثرية تعالى يكون دائما وهو المطلوب
وايضا فكيف تقنع العاقل من عقله بان يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بالاضحى

اضعاف اضعافه بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على وقت المعين بما لا يحصى
اضعاف اضعاف اضعافه بطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل الله المطلق
معللا بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وان كان له وجه في
جزئيات الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع
القول به في مطلق الصنع والايجاد لما ستبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه
لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث
ليس له ابتداء اذ لا وقت يفرض الا ان يكون اول اوقات الامكان للشيء الا وهو
ممكن الحدوث قبله ثم تخصص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزماني انما
يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما ان تخصيصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد
وجود المكان قال بعضهم ان العالم سواء كان قديم الذات او
لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عن زوال شيء
وحدوث آخر فباي طريق وقع الاستناد الى الواجب تعالى في هذه الحوادث
فليقع في استناد اصل العالم اليه مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة قد يكون معدة
وقد يكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول
بل هي يقرب الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان يكون مقارنة للاثر موجودة
معه مثاله في الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوى فكلما وصل الثقيل منتهيا الى
حد من حدود المسافة في هوية يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يهوي منه
الى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة
على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة
المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التاثير الى سبب قديم مؤثر في وجود العالم
بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث وابتدائها

فلابد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سبب الحدوث لاستعداد وقرب
الحادث من المفيض ومن ههنا يحصل مبدء برهان آخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع
الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان جميع الحوادث لابد لها من اسباب ولا يمكن
وان يكون اسبابها حادثة او بدا خلافا امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث
علتها الموثرة دفعة او لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها والاول يوجب وجود
علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فاذن حدوثها لاجل حدوث قرب
من علتها وذلك القرب لاجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض
عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون آنيات الوجود كما ستعلم وضع
محاليته لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث و
بينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء الى اللاحق فلم يكن معدة فبقي ان تلك
الامور المتعاقبة كشي واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك ما هويته اتصالية متدرجة
الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث
الحوادث امر متقضي متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور آنية غير منقسمة
وهذا من مبادي العلم الطبيعي به يثبت مسئلة ابطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال
الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث لا وقبله حادث آخر لا الى نهاية
والمخالفين لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازل
ما لا اول له والجمع بينهما تناقض والآخر ان كون الحركات والحوادث لا
اول لها ممتنع من وجوه سياتي بيانها وبيان دفعها   في ان ما مع العلة
هل يكون متقدما على المعلول ذكره الشيخ في النهج الخامس من الاشارات ان ما
مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول
ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك التقدم

لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية وان لم يكن تقدم بالزمان
ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا بل اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على
الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشي تقدما آخر غير تقدمها بالعلية والزمان
اقول ليس غرض الشيخ نفي ساير التقدمات عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي
بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون معية هذه المعية التي بالقياس الى التقدم
بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشي المتقدم في بعض التقدمات يكون متقدما
ايضا كتقدم المع الآخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان
فانه لابد وان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على
شي اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشي وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس
وخاصته كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الآخر وهما
متاخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم
بالشرف لانه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل
تقدمه وكذا اذا كان احدهما متاخرا في الفضيلة عن واحد وكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان
وما معه فصلا مقوما او خاصة وفصله بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان المبدء هو الجنس
العالي او على الجوهر اذا كان المبدء زيدا مثلا ثم ان ههنا بحثا آخر مع الشيخ قد توهمه الامام
الرازي وذكره في ساير كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذ
صدرا عن علة واحدة فيكون معين ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن للحاوي تقدم عليه
لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي مثلا زمان معا فلو احتاج وجود المحوي الى
الحاوي لاحتاج عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير
كان ممكنا لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكره الشيخ في السماء والعالم من الشفاء
في بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع في ثبات الابداعيات

على تجدد احيازها واحيازها معها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم فلما كانت الاثيريات
متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح
بان المتقدم على المعلول متقدم والكلام الاول صريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم
ولابد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا
والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن معية
امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلية اما نفس كون الشي علة او ما يلزم ذلك ثم ان
الشي الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متاخران
عن علتهما فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشي متقدما عليه فيمتنع ان
يكون المعلول الآخر علة له ايضا والا لزم اجتماع علتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب
ان المحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئا آخر لا
وجه له وهو ان المعية قد يكون بالذات وقد يكون لا بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق
ولا شك ان وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو ملك
المباينة المعنوية

في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات

ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترامى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان
يكون كل ما هو معروض للعلية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبتين
ان كانا اثنين او بمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان
الدور فلانه يستلزم تقدم الشي على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل
ضروري الاستحالة لان الشي اذا كان علة لشي كان مقدما عليه بمرتبة واذا كان
الآخر مقدما عليه كان الشي مقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما زيد
عدد الواسطة زيد عدد مراتب تقدم الشي على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا
ربما يستدل بان التقدم والتاخر او التقدم او الاحتياج نسب لا يعقل الا بين شيئين

بان نسبة

بان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما حكاية
النسب فليس كل ما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالاضافة
والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الامكان في التحقق
فان نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار
فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلت ان اريد بتقدم الشي على نفسه التقدم بالزمان
فغير لازم في العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشي لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا
الشي لا يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في
كون الشي علة لشي بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت
حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا
المعنى بديهي الاستحالة بالنظر الى شي ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشي علة لما هو علة
له من لزوم غير تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشي
لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشي فان القريبة للشي كافية في تحققه من غير احتياج
الى البعيدة والا لزم تخلف الشي عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشي بمهيته علة لشي هو
علة لوجود ذلك الشي قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة
للشي لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشي وهو معنى الاحتياج والتخلف انما
يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون مهية الشي علة لما هو
علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن
فيه اعني الدور المعتبر توقف الشي على ما يتوقف عليه لتعدد الجهة في الموقوف والموقوف عليه كما
ان الصورة يتوقف على المادة بجهة وتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل
فلوجوه كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفا وهو انه بعد ما تحقق ان علة الشي
بالحقيقة هي التي يكون موجودة معه نقول اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان

يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الى
بعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية
اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك
لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول
علة لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية
الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف
سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد سواء ترتبت ترتبا متناهيا
او غير متناه فانه ان ترتبت كثرة متناهية كانت جملة عددما بين الطرفين كواسطة واحدة
تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك
ان ترتبت في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية
الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد
منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط
في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير
النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان
جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف هذا محال وهذا اسد البراهين في هذا الباب الثاني
برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء من قبيل العلل والمعلولات
او من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد الوضعية وهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
ننقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهية فيحصل جملتان احديهما بعيدة
من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء
كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع
كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة

فلزم

فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض
فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض
عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض
جملة من الواحد الى غير النهاية والاخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد
وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله متناهية اذا اطبق بينها وبين
الناقص منها بواحدة وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه
الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة
القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف
الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا
ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات
ودورات زحل اقل من دورات القمر ضروري مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الجواب عن
انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما لان ذلك كما
يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما
بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة
والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان
نقص من احديهما الوف وقد يجاب من المنع بدعوى الضروري في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن
النقوض بتخصيص الحكم اما عند المتكلمين فيما دخل تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما
في سلسلة العلل والمعلولات اولا كما في الحركات الفلكية فانها هي المعدات فلا يرد الاعداد
لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا
معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي

الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر واما عند الحكماء فيما يكون موجودة معا
بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة
العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محصورة
كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونه غير مترتبة لا يقال
التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها لانا نقول
ان الدليل بها لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا
الى ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقدر على
استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع
الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد
ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما
في الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان
التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي او طبيعي ليوجد بازاء
كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس
الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان تحقق تحقق الجملتان من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم
العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات
المتعاقبة او المجتمعة المترتبة او غير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم
يكن ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى استحضار الامور الغير المتناهية الا في زمان
غير متناه اقول الفرق بين الامرين فرقا مؤثرا حاصل فان التطبيق وان كان فعل
العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي

الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيها ملاحظة واحدة اجمالية
لان مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال رويته لواحد واحد منها
واما اذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا او وضعيا
فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة
الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اذا اخذت
بيدك طرف حبل ممدود متصل اجزاؤه بعضها ببعض وتريد جر الجميع فجررت طرفها فلا بد
من تحريك الطرف الآخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود واما اذا كانت
الاجزاء وان كانت متجاورة غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات
كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه
قال افضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي
اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث
لا اول في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فاقول الاول
قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان
الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة
والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون متناهية وعورض
بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيتين
ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الآن
مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية
ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى لتوهم بان يجعل المبدآن
واحدا وهما في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال تساويهما والا كان
وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن والسنة الماضية وعدمها

واحد او استحال كون المبتدئة من النبتة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن
لان ما ينقص على المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون
المبتدئة من النبتة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الآن
في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل المبتدئة من الآن ويكون
الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا
واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك بشرط ارتسام
المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في
الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فان هذا الدليل موقوف على
حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما فرض
في طرف المتناهي لا في طرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل
كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده
وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة
تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا نحتاج في تطابقهما
الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي
وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي بوجوب انقطاعها قبل انقطاع
السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهيا ايضا انتهى
كلامه بقي ههنا شيء آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتب ضروري
لا بين اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلثة فان الواحد مقدم
على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن مقدما على الواحد الآخر وكذا الكلام في الاثنين
بالقياس الى الثلثة والثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقده

في النفوس

في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلا عنده ذلك فيجري فيه برهان
التطبيق اللهم الا ان يقال لا نسلم ان غير الواحد يتقدم على عدد من الاعداد وايضا الشيخ بين ذلك
في الهيات الشفا والثالث انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى
علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول
كل واحد منها بواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات
ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى
جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقرة الى الممكن لا يكون الا ممكنا فهي جملها نفس الموجودات
الممكنة مبنية على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء
الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر ومن
السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الآحاد
والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد
كالعشرة من الرجال وقد يكون اما مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما بدونها
بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبيات وسياتي ما فيه واذا كانت
الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجدها اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة او
جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى
لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه
واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات
لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض
معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ
الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة
غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة

على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لابد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا
نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة
للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم
ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم
يفتقر الى جزء ما الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها ام لم يسم وان اريد العلة
الفاعلية فلا نم استحالة كونها لبعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء
من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا
الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون
واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها مستندة
الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء
الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير
المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة
عن الواجب وجميع الممكنات الموجودات فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها لما ذكر ولا
خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب معلولية الواجب وان اجتماع المؤثرين ان
كان علة جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا
قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث
يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية
ان يوجد في الجملة جزء الا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم
يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال
اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا
وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض

الاجزاء الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار
وحده بل مع فاعل الخشبات ثم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منها اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى
يكون علة لهذا الجزء هي بعينها علة لذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث
يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث
الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول
على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تقدم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة
بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما
بنفسها او بجزء منها بحيث يكون ان كل جزء معلولا لها او بجزء منها من غير افتقار الى
خارج عنها واذا كان المعلول المركب مركبا لاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة
الاجزاء يحدث كل جزء منها بجزء يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف
وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة
للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم
علية الشيء لنفسه ولعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث
لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث
يعتبر من الجانب المتناهي وبهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة
بما بعد المع الاول فهي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع
لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع
الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبلها فيه من المعلول
الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المع المحض لا يصلح لان يكون
علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد

السلسلة لا بمعاونة من تلك العلل ولا نه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المنع
المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى
معاون فيه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في
ايجاده فان قلت اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية
على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول آخر ومجموع مركب قبله قلنا بل نورد
بان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية
فان قلت نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض
الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعلته اولى فيه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا مع ان الجزء
الذي هو ما قبل المعلول الاخير معين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على
ما لا يخفى اعلم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل واثبات
الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققناه سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته
والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم ان المركب من الانسان والحجر
موجود غير صحيح ان اريد به ان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على اصل
الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان له
وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل الممكنات
تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهكذا كالعشرة من الآحاد لا تفتقر الى
غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال من التحصيل اذ
كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي ان يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد
والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه ان كل
مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب توهمه
العقل بين شيئين فاذا وجد الشيآن كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء

ايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يوجد متى وجد فعلى هذا ظهر بطلان
قول المتاخرين ان علة الشيء لنفسه جائز لان مجموع الوجودات من الممكن والواجب موجود
ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سواء نفسه لان علته اما جزؤه وهو محتاج لاحتياجه الى بقية
الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك
المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم
لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اي جزء مجموع الموجودات اعني الواجب وما فوق
المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه او ما في حكمه فيما يجب
تقدمه على المعلول اذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه واما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على
اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الاول او جميع معلولاته كلامهم انتهى فانه لا يخفى سخافته
جدا اذ لا معنى عند العقل السليم لكون الشيء موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده
الى امر خارج عن ذاته فان المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد
وامكان غير امكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بان الوجود له غير وجود تلك الوجودات
والعلة له عين عللها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتقدمين قد يوجد مجملا وهو بهذا الاعتبار
واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يوخذ مفصلا واللفظ
الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم
دار ضيق وهم لا معا تسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا الا
معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان فيحتاج الى مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذان
على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المحقق
اصاب شيئا من التحقيق واخطا في شيء اما الذي اصاب فقوله هما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا
بل هما شيآن احدهما واجب والآخر ممكن موجود به واما الذي اخطا فيه فهو ان الاجمال
والتفصيل من اعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودا او الآخر معدوما فالمجموع

السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا تغير حكمها فى الخارج بل فى العقل فقط
فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا فى الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار واحدا
فى الخارج كما ان للوهم ان يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا فى
الخارج بل فى الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف
الملاحظة ولا يوجب اختلافا فى نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذى ذكره ليس التفاوت
الذى وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول
ان كان الموضوع واحدا فان الكل المجموعى سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار
تسعهم على التعاقب الزمانى ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين فى الزمان وهذا ما فى المقام واما
واما الذى اورده بعضهم من انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود
الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية تارة
اخرى لاستلزام ذلك تكرر اجزاء الماهية اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون
اعتبار الوصف اعنى ذات الاثنين فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا
يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة
اى الواحدية موجودة ثم لقايل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الآحاد لا
فكيف يحكم بان المركب لا وجود له غير وجود الآحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان فى الوجود
وحدات كثيرة ولا نم انها غير الآحاد بالاسر بل هو عينها واما اخذ العدد والكثرة كانه
شيئ واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغيرها فذلك
لا محة فى الذهن وان كان للحكم بها مطابقا ومصداقا فى الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة
برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة
محضة لا يكون معلولا لشيئ لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالى بط فكذا المقدم او
نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق

فكذا التالى بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالى هو ان معنى التكافؤ فيهما انهما
بحيث متى وجد احدهما فى العقل او فى الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم
ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم تنته السلسلة
الى ما يشتمل على علية محضة يلزم فى الوجود معلولية بلا علية فان قيل المكافى لمعلولية المع
المحض علية المعلول الذى فوقه بلا واسطة لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون
بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى ثبوت العلة المحضة وللقوم فى التعبير عن هذا البرهان عبارتان
احديهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة
وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة فى السلسلة فهى معلولة
على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير وثانيتهما ناخذ جملة من
العليات التى فى هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احديهما
على الآخر بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية
وبازاء كل علة معلولية وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان فى جانب التناهى معلولية
بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة
قريب المأخذ مما سبق وهو انا نحذف الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا
من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار صفتى العلية والمعلولية لان الشيئ من حيث
انه علة غيره من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل
والآخر معلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة
على المعلول فان كل علة لا ينطبق على المعلول الذى فى مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة
عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل
بواحدة والا لبطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون
معلولا بازائها مع وفيه انقطاع السلسلتين   برهان الحيثيات وهو جار

في العلل والمعلولات وفي غيرها من ذوات الترتيب والاوضاع تقريره ان ما بين المعلول
الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين
وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا
كان ما بين مبدء المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد
على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدء مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا سيني ما بين
خمسين الى ستين والا فبجزئين فيصلح الدليل للنظر واصابة المطلب وان لم تصلح للمناظرة
والزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان
مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا تنتهي
الى ما بين لا يوجد ما بين آخر ازيد منه وقد يبين الاستلزام بان المؤلف من الاعداد
المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه عادة للدعوى بل ما هو ابعد منه واخفى
لان التالف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي من التالف من اعداد التي كل منها
متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم ومن
ههنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته
للكل وهو باطل لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل
والمعلولات وغيرها فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان
يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر كلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان
يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان ناخذ كل الف من الآحاد واحدا
حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون وهو ايضا باطل لان الآحاد تشتمل على
جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر
عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى الاول
يلزم تناهي السلسلة من طرف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعا في

جانب متناه فيتاتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية
لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية اعني
الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة
لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية
عدادا والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزايد على عدة
الالوف تقع في جانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة
ومبدء عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فحينئذ يلزم
تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا على
ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سياتي بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك
او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالمساواة
مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين العددين كما في
الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر
لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت
غير متناهية كان بعضها التي من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة
الوفها او مائتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اوليهما بمبدء الثانية كما ذهب
برهان الترتيب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب
ان يكون لا محالة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من آحادها استوجب ذلك انتفاء
بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية
على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها
ومعلولاتها الى آخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة بالاسر فاذا
فرضنا سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك

يساوقه معلولية جميع السلسلة بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتب جميع آحاد
السلسلة بالتمام مع وضع ان لايكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لاشفت السلسلة باسرها
كلام متناقض فتدبر البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان مامن واحد من
آحاد السلسلة الذاهبة بالترتب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد الاخير في انه ليس يوجد الا
ويوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لايدخل
في الوجود مالم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بانه من ان
يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء مابعده ان السلسلة المفروضة من العلل
والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا ولايكون فردا
وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة فكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده
كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو
محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي من بعده ورد بانا لانم ان كل مالا
ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية الفردية من خواص العدد
المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيق كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من
عدد فيكون متناهيا والمنع فيه ظاهر اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لاتناهي
السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك
ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد علة يتعين في نظر العقل انها
لامحة يكون موجودة اولا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وان
ذلك منشاء الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنزل على خلاف ذلك وما ذكرنا
جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان مجال
الحكم بالاستحالة في كل منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية
فمعيار الفرق كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة للشيء موجودة معه في

ظرف الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي فحينئذ
صورة التصاعد يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة ذات
المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعا حاصلين للعلل في مرتبة
ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لايكون متحققة في مرتبة ذات
العلة فان المعلول لايتصحح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها
الخاص الكاملي العلي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها واجب في مرتبة هوية
المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان وصفي الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب
العقلية انما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي جهة التصاعد والترقي لا في جهة خلافها
وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على اثبات انقطاعها في تلك
الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا الملخص بافادة شيخنا السيد دام ظله العالي
في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من
الوجوه كلها متناهية وان في كل منها مبدءا اول وان مبدء الجميع واحد وذلك
لان الفاعل والغاية لكل شيء هما اقدم من المادة والصورة بل الغاية اقدم من
العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا
ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لانهما
اقدم من هاتين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتبار ففي داخلة
في طبقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل
بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعمالهم له في العلل الفاعلية فلنعتمد الى
بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء وتيقدمه بالزمان وهو المخصص باسم العنصر
لانه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر فلا
يبقى لذلك الآخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود في الكاتب فلاجرم لا

انه كان عن الانسان كانت فاذن متى كان الشي متقوما بشي آخر من جميع الوجوه فانه لايق للمتقوم انه كان عن ذلك المتقوم انه كان عن ذلك المتقوم وايضا لو لم يحصل شي منها في شي آخر فانه لايق لذلك الآخر انه كان من الاول فلايق انه كان من السواد بياض لانه ليس من السواد موجودا في البياض فاذن متى كان حصول الشي بعد حصول شي آخر من جميع الوجوه فانه لايق للمتاخر انه كان عن المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزا الشي في شي آخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يق لذلك الآخر انه كان من الاول مثل ما يق انه كان من الما هوا وذلك لان الشي الذي هو الما لم يوجد بكليته في الهوا بل وجد جزئه وكذلك يق كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا الشي انما يق له انه كان عن شي آخر اذا كان متقدما ببعض اجزائه ومتاخرا عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والآخر ان لايجتمع مع بعض آخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر ان مادة الشي قد يراد به الجز القابل للصورة وقد يراد به الذي من شانه ان يصير جزءا قابلا لشي آخر كالما اذا حال فيه هوا فان الجز القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول فلانه لو كان لكل قابل قابل آخر لا الى نهاية لكان اجزا الماهية الواحدة غير متناهية وذلك مح واما بيان التناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية اذا امكن ان تقبل صورة المائية فمادة الما ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذن يصح انقلاب كل منها الى الاخرى واذا كان كذلك فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الآخر بان يكون مادة الاولى بل ليس ولا واحد منهما تقدم على الآخر في النوعية بل يجوز ان يكون من المائية يقدم شخصيته على شخص آخر من الهوا ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى لا نهاية اي يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص آخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطيعة التي لا اجتماع فيها ولا امتناع

في عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية فوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة يكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزا الماهية ويستحيل ان يكون لماهية واحدة اجزا غير متناهية اعلم ان المادة الذي يحصل فيه امكان وجود الشي على قسمين لان الحامل للامكان اذا احدثت فيها صفة فحدوثها اما ان يكون موجبا لزوال شي كان ثابتا من قبل اولا فان لم يوجب لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان تبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا تبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شي وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة تحدث في محل ولا يكون مزيلة لوصف عنه فهي من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشي ان لم يكن بانفسه ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك المانع فهي كمال اول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض اللهم الا لمانع او عدم شرط اما الاول فكالامراض المزيلة واما الثاني كعدم نشو البذر عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شي وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا شيئا عن ذلك المحل فانه بطبعه متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان ينقل الى المنوية قد اورد في الشفاء ههنا اشكال وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد تعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطاء فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فهذا ينقض قولكم ان كل صفة

حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال امر آخر فحصولها استكمال اول
بل حصول الاعتقاد الخطاء نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية والوجود
خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة
كالكيفية السمية فانها كمال للعنصر وآفة للصور الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة
كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما يوجب نقصا للقوة العالية عليها وهي
العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهيولاني المصحوب
للهيئة النفسانية التخيلية والذي لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم
واما القسم الاخير وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شيء عنه فذلك الشيء
قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا احدثت يوجب زوال المائية عن المحل وقد يكون كيفية
كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح
وبالجملة فمن حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية
صح انقلابها بالعكس مرة اخرى لان مهية الشيء لا ينقلب ولا يتبدل فخرج مما بينا ان كل ما
كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان الانقلاب
واجب ولقايل ان يقول هذا الحصر باطل فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول
لان هذا القسم يمتنع انعكاسه وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما
ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم ان يكون
الطاري مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لوصف يضادها فانا نجد
ان العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا
عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة
من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان
قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم

يتحرك

يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان الحيوانية لا يتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا
يتحرك الرجل حتى يصير صبيا او جنينا فاذن قد حصل في تكون الحيوان مجموع
القسمين المذكورين فلا تكون خارجا عنهما قسما ثالثا للمادة ان الحامل للصورة اما ان
يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى
الحاملة للصورة الجسمانية فالذي يكون بمشاركة آخر فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع
وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذي لا بد فيه
من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغايات باستحالات
كثيرة واما التي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول
الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد لا يكون تلك الآحاد محصورة كهذه الامثلة
وقد لا يكون محصورة كالعسكر اقول من امعن في النظر يعلم ان
كل مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان
كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء آخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من
ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورتها بالقاسر حتى يصير مادة لصورة
اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك بالطبع الا الى ما ينافيه و
يخالفه الا ما يتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف ولا يتحرك الا الى ما يكمله
ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية لان النارية مما يحرقها ويفسدها
وكذلك المائية اذا استولت تفرقها ويهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء
منها ولا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بيد القوة الفاعلة المحركة اياها نحو
الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن انها هي الكيفية المزاجية على
ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى جهة
الاعلى نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا في المحرك الفاعل وايضا وجود العرض تابع

لوجود امر جوهري صوري فصور العناصر احق بان يفعل فعلا او تحريكا بين كيفياتها
لانها بمنزلة الآلة كما عرفت في الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او
بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية فثبت ان في مادة العناصر صورة
من جنسها لا من نوعها تحرك الى جانب الكمال الحيواني بعد طي المعدنية والنبا
اذ الطبيعة لا تتخطى الى مرتبة من الكمال الا وتتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المرا
فمن ههنا يظهر ان الحركة واقعة في مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب
الملكوت الاعلى بطبايعها اذا لم يعقها عايق وسياتي زيادة انكشاف
لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية ان شاء الله في ان البسيط
هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشاؤن من الحكماء امتناعه مطلقا في شيء واحد
من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار تفعل الحرارة
بصورتها وتقبل بمادتها بكذا قيل وفيه ما سياتي والمتاخرون على جوازه مطلقا و
التحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتاثر فالشيء لا يتاثر عن نفسه وكذا
اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد
الاتصاف بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون
الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيما البسيط
فمعنى الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اي جهة الفاعلية والقابلية فيها واحد كما صرح به
الشيخ في مواضع من التعليقات من ان في البسيط عنه وفيه شيء واحد وهذا لا
يختص بالبسيط بل المركب ايضا يجوز ان يكون له طبيعة يلزمها شيء لا لجهة
على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما اورد ذكر البسيط ليظهر كونهما
لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضا كلوازم
الماهيات في ان فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والما

للرطوبة والارض للكثافة وكذا الحكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وانما احتيج
فيها للمادة لاجل حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت
الى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها في كونها حارة بان تتخلل المادة
بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا تتخلل الفاعل ايضا بينها وبين لازمها فلو فرض
وجودها من غير قابل وفاعل لكانت حارة ايضا والذي وقع التمسك به في امتناع
كون الواحد قابلا وفاعلا احديهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران
عن واحد واعترض عليه الامام الرازي بانا بينا ان المؤثرية والمتاثرية
ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقرا الى علة ولئن سلمنا فلا نم ان الواحد يستحيل عنه
صدور اثرين اقول وكلا الحجتين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة
والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل به على
اعتباريتهما هو ان التاثير لو كان وجوديا لاحتاج الى تاثير آخر فيه وبين فساده
وحله كما بينا في مسئلة الوجود والوحدة وما يجري مجريهما واما الثاني فلما سياتي
في تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح ما ذكرتم
لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر ايضا فاذن ازيل
باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تاثره عما يوجد المعلول
قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء
لا يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه
فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا
لان المفهومات كلها متخالفة المعنى انتهى اقول ما صححه كون الشيء قابلا لشيء وفاعلا
لشيء آخر فليس مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم اذ مادة النقض غير متحققة فان الذي
يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب وساير الممكنات بان

قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود او تاثير المحل به فلا قابلية
ولا مقبولية ولا تاثر ههنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود ولا اتصاف
المهية به وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الوجود الممكني الى مهية ووجود فيحكم بان
المهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من اخذ المهية اولا مجردة عن الوجود مط
ثم اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء
فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فمع الكثرة ذهنية لا غير واذا كانت
خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال
والتاثر جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها تغير واثر
اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل بلا تعدد الاعتبارين
المكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدا فاعلي
وبما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدا قابلي ان نسبة القابل
الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام للشيء
من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحه ويمكن حصوله
فيه فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء لكان نسبته الى ذلك الشيء ممكنة وواجبة
وهما متنافيان وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومات اقول هذا انما
يجري في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى
الفعالة بهذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في المهيات الحاملة لامكان
الوجودات فانها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود ولفعلية
هذا في التركيب الذهني واما اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم
مهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان الفعلي ما حققناه لاكرد
نقض الحجة بلوازم المهيات كما زعمه بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات

وكثير من

كثير من المتاخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على
جوازه بل على وقوعه بان المهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل
واحد اما انها علل لتلك اللوازم فان الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لتلك اللوازم
لنفسه ومهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوالها
عنها فلم تكن اللوازم لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم
حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل في مهيات الممكنات ومنها والزوجية
حاصلة من مهية الاربعة وفيها وتساوي الزوايا والمثلث للقائمتين حاصل
من مهية المثلث وفيها لا يقال هذه المهيات مركبة فلعل منشا فاعليتها بعض اجزائها
ومنشا قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان في كل مركب
بسيطا ولكل واحد من بسائطه شيء من اللوازم واقلها انه شيء او ممكن عام واما
ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذي يلزمه عند ذلك
الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع
وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي
الزوايا للقائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك
المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا معا وهو المطلوب ويدل ايضا
ان للباري جل ذكره صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية وما يجري
مجريهما عند الكل لان ما لا يجوز كونه زائدا عليه هي الصفات الحقيقية الكمالية كالعلم و
القدرة والارادة لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية
وغيرهما فاذن ذاته بسيطة ومع بساطتها فاعل وقابل لهذه الاعتبارات
العقلية وايضا عقلية للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين
ابي نصر وابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات

مخالفة لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته وهي ايضا في ذاته فالفاعل والقابل
هناك واحد ومن ههنا وقع الاشتباه على المتاخرين سيما الامام الرازي
في تجويز كون الفاعل والقابل بأي معنى كان واحدا ولم يعرفوا كنه الامرين في
القبيلتين فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات القوم فاغمضوا
الاعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله تعالى الحقيقية
واعتقدوا ازديادها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة
عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا فلم يعلموا ان برهان
عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله حتى لو لم يجر في اللوازم
لكان القول بزيادة الصفات الكمالية [illegible] فحاشى الجناب الالهي عن ذلك
وربما يقال ايرادا على البرهان المذكور المبتني على تعدد جهتي الامكان والوجوب
ان معنى قابلية الشيء لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا
ينافي الوجوب ودفعه بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء
ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لا
يحتمله وبالجملة فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة
الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع الى فطرته السليمة
عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد
الكمال عن نفسه   في ان التصورات قد يكون مبادي لحدوث
الاشياء اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع وغير ذلك
بالقوة القريبة من الفعل ان المؤثر في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان
لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة
صورة غير مادية فثبت ان مبادي الكائنات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا

فنقول

فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الجازمة امور في البدن
من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي
يدل عليه امور الاول ان للقوة المحركة التي في الانسان بل في الحيوان صالحة
للضدين فيستحيل ان يصدر عنها الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصوره بكون ذلك
الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثرة في ذلك الترجح هو ذلك التصور واقتضاءه لذلك
الترجح ان توقف على آلة جسمانية توقف تاثير ذلك الترجح التصوري في تلك الآلة
الجسمانية على آلة اخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك محال فاذن تاثير تصورات
النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت
ما ادعيناه الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها وشوقها
الثالث انا نشاهد من نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة ونحوها فعلنا عند عدم المانع
ومبدء الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا ملذا مفرحا ترجو حصوله احمر الوجه و
تهيج الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا فانتظر وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن
وان لم يكن ذلك المرجو او المخوف داخلين في الوجود وكذا نشاهد من كون الانسان
متمكنا من العدو على   يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا في الجو وتحتها هاوية
لم يجسر ان يمشي عليه الا بالهوينا لانه تخيل في نفسه السقوط تخيلا قويا فيطيع قوة المحركة
كذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات ومن هذا القبيل
الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم تصوره للصحة فانه ربما يصح واذا
استحكم توهم الصحيح للمرض فانه يمرض ونفس صاحب العين العائنة تؤثر من غير آلة جسمانية
ويحكى من حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك
اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه وترصد للخلوة حتى
وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك

اضطرابا شديدا فارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت هويت على دفع المادة
وما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فسهل
عليك التصديق للنبوات فلا تستبعد ان تبلغ النفس الى مبلغ في الشرف والقوة
الى حيث تبرئ المرضى وتمرض الاشرار وتقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى تحيل غير النار
نارا وتحدث بدعائه امطار وخصب تارة او زلزلة وخسف تارة ويستعلم ان
المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة الجزئية الضعيفة الى مواد ابدانها
كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد اخرى فكما يصير تصورات هذه مبادي لامور
جزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادي للامور العظيمة وان كان
نادرا وغريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ ان
للقوى العالية انفعالية والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب ومما
تعلق بهذا المبحث ان الراي الكلي لا يكون منشا الحصول افعال جزئية وذلك
لان الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات
فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك
وقوع الممكن بلا سبب وهو محال   لقائل ان تقول كلما دخل او يدخل في الوجود
فهو جزئي وله مهية كلية فلا بد ان يكون سبب لوقوع الجزئي من جزئياتها ارادة جزئية
لكن الباري سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدا ان الوجود
الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا التصورات المبادي علل التكون الاجسام
والاعراض في عالمي الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء
جزئية فما هو المتصور عند الاوائل ممتنع الحصول ههنا وما هو الحاصل ههنا غير متصور لهم
فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما ان يكون له امثال في الوجود
ولنوعه افراد متشتتة والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرضه العقل فما يكون

من قبيل

من قبيل الاول فلا تخصص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن مهيتها ولازم
مهيتها والعقل لا يمكن ان يدركه الا بآلة جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها
دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصص الواحد عن الافراد
الفرضية بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان تناله لان
تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة عن ذاته وليست لذاته امثال لا اختلاف
بينها بالذاتيات ولا بما هو قبل الطبيعة فقبول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية
الازلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد تخصص بعضها بالوجود
قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط
العقلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات
وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد
من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما تخصص تاثيرها بواسطة علل معدة مقربة
للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم يكن قريبة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث
حادثا اذا كانت او امكنت لمهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فصير الارادة
الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف
واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان التشخص بل لا بد من حدوث امكان
زايد على امكان النوع في مواد شخصية   في ان العلة بل هي اقوى من
معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية
وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في المسئلة
بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وطبيعته او لشخصه وهويته فالاول يقتضي ان
يكون العلة مخالفة له في المهية والا لزم علية الشيء لنفسه واما الثاني فكون هذه النار
معلولا لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في

تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة ولا لها سبب وليست حاصلة للفاعل حتى تقتضيها
ولا يمكن ان يستند الى زيادة استعداد مادته له لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة
او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فنقول ان ذلك التساوي اما ان يعتبر في
حقيقتهما او في وجودهما فعلى الاول اما ان يتساوى مادتاهما ام لا فان لم يتساويا
فاما ان يتساويا في قبول ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحال في اتباع سطح النار لسطح
فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين
مختلفان بالقوة والضعف ومن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف المهية جعلهما
نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان
متساويتين فلا يخلو اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها
ما يعاوقه والاول هو الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما
يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فان فيه قوة تعين على هذا الاثر
واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا
شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالنفس في قبول الطعم ففي
هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل الذي يحيل الماء نارا
والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي هذه الامور لا يكون متفاوتة بالشدة
والضعف كما هو المشاء والمادة قابلة لاثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل
ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الاثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق
الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله التسخن من النار لان طبيعته انما تعين
قبول هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل
معاونا عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون
كالشيء لا معه ولهذا فغير النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الايراد

بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها اقوى من سخونة النار حيث تحرق
اليد بها بمجرد الملاقات دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة
لزجة بطبيعة ملاقات اليد اياها عسرة الزوال هي عن اليد وكون النار غير صرفة بل
ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجرام هوائية وارضية كاسرة
اياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى مما يحس من النار وهذا
كله اذا كان النظر الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في المهية واما اذا كان النظر الى وجوديهما
فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود
فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقوى من المستفيدة
لا في كونها نارا بل في انها موجود وكذا الاب متقدم على الابن لا في كونه انسانا بل
في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة في المهية ولا في المادة بل في الوجود
فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت
بين الوجودين لا يكون الا بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود
من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمع انما يكون في
امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغنا والحاجة والوجوب والامكان اقول لعله
اراد بالوجود ههنا نفس المعنى العام الذي يقول له الوجود الاثباتي الذي يحمل
على المهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجوب والامكان
والامتناع ولذلك قيد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من
حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة
للقائلين به انه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح
في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة
كالزمان والحركة واشباههما وايضا المهية قد يكون مشتركة بين الموجودات الذي هي

والخارجي والتفاوت بينهما بالوجودين ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني
لانه مبدا الآثار المختصة دون الذهني في انه كيف يصح قولهم ان
العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان مهية الشيء هي عين
صورته ومبدا فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل
الاخير فقط كان جميع المعاني الداخلة في مهية ذلك الشيء او المقومة لوجوده حاصلة لتلك
الصورة لازمة لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة
لكانت مبدا للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم الا
انها لكماليتها وغنائها عن مزاولة هذه الافاعيل لا تفعل كما يفعل عند النقص والقصور
عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا
فنقول لان الاسباب والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها لا
الوجداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية فاذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم
في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف جعل
اخرى له فبهذا الوجه يحق ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كما انه موجود بالعرض كما مر كذلك معلول
بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون مع ما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات
له اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية في احكام مشتركة بين العلل الاربع
وهي امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته
يكون مبدا للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان
يكون فعله بالذات ازالة ضد لشيء فنسب اليه وجود الضد الآخر لاقتران حصوله بزوال
ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا ازالت الصفراء
حصلت البرودة فتضاف اليها والثاني ان يكون ضد الفاعل مزيلا للمانع وان لم

مع المنع

مع المنع كمزيل الدعامة فانه يقال هادم للسقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة
وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات
كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب بنى او البانى يكتب والاسود يتحرك الرابع
الغايات الاتفاقية اذا انتسب الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج
عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق
ان وقع العضو في سبيله ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض للشكل الغير الكري
والخامس ان يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما القوة
بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها يكون قابلة للصور المعينة والتي بالعرض فامران
الاول ان يكون يوخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء
مثلا مادة للهواء والثاني ان يوخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية
عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج فانه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث
هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل الكرسي والتي بالعرض كالسواد و
البياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها القرب والبعد
فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك
الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية
وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة
على انضمام شيء آخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة
البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحدة ليس بقابل بل هو جزء القابل او
ان كان فلا بد من احوال يستفيد بها قبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة
العضو والثاني مثل الغذاء للصورة الخلط او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك
لا يتم الا بعد اطوار كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزوايا

او الغاية القريبة كالصحة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه
شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام
قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة
ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل
الخشب بصورة السرير والكرسي وغيرهما والهيولى الاولى مادة للكل وفرق بين القريب
والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد
الشيء وفصلا او خاصة في حد الشيء وفصلا او خاصة والعامة كاجناس تلك والغاية
الخاصة فهي التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة هي التي يحصل من طرق متعددة
ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي
او نوعي او جنسي وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب
العلاج او الصانع للعلاج وفي المادة كذلك واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية
وبين العموم والخصوص واما الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة
وكالانتصاف من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء
الاحدي الذات واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته
لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع
كالجوع الحادث من القوة الجاذبة والحساسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية
والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة
المركبة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور فتأمل
تأمل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي المطلوب المركب من امور
كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة
مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد يكون

قريبة كقوة الكاتب المهيئ للكتابة عليها وقد يكون بعيده كقوة الصبي عليها والموضوع
قد يكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد يكون بالفعل كبدن الانسان
لصورته واما الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها وقد يكون بالقوة
وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية بالقوة
او بالفعل فهو كون الصورة بالقوة او بالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء
صورة بالقياس الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل
في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء
والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن
المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي
والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا
بسيطا لان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر
زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا في التاثير الوجودي والا لزم التسلسل في
صدوره عن المركب ان كان بسيطا في صدور البسيط عنه ان كان مركبا
وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم
منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث
في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة يوجب لاجل حدوثها حدوث
علتها ولاجل بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية
بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها
من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منها شرطا يعدمه بعد وجوده
في وجود الحادث عن العلة القديمة والشرط جاز ان عدميا فلا يجتمع اذن امور
موجودة معا ولها ترتب كتناسب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه

ان يكون كل مركبا والا كانت علة بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس
انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا
واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية
يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلولية ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض
عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره
كما سبق اي في كلام الماثرة في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا
قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد هو العلة بقيت
مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زايد هو العلة انتفاء امر زايد هو شرط تاثيرها
كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير موثر بل يكون
موثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع
لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو
ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا
نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح
ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه ما حدوثه لزم التسلسل الممتنع
على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور
البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط كما عرفت
من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع
لما مر غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح واني ذكرت في الحواشي التي علقتها
على ذلك الكتاب وشرحه بان كلام هذا القائل قوي جدا في جميع ما ذكره
الا في قدم النفس بما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التي
اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه بقوله

بجواز ان يوثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا
على الغير كما في المثال المذكور الى آخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من العشرة اذا
كان موثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز ان
يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة
ان العلة ان كانت كل واحد من الآحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الآحاد
في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد
منها بعينه هو الموثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة
هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان الآحاد مع وصف
الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذ لم يكن معها جزء
صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري عايد كما ذكره المستدل فالاجتماع
الذي ذكره او ما يجري مجراه ان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له في حصول
امر عيني خارجي ومثال تحريك الثقيل بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم
مما سياتي حله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا ويعود الكلام في حدوثه
واما النقض الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب و
ينتهي الى جزء بسيط لكن لا نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون
حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زايد على هويته التجددية الاتصالية كما في اجزاء
الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة حادثة
بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث
بسيط زيد حدوثه على ذاته وهو في محل المنع كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا
المنع وما ذكره هذا القايل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء
متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط

الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هوية متجددة
عدم كل منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه وربما علمت
مما بيناه في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات
يقتضي الهوية الاتصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية في الاجسام لان
حقيقتها باقية على نعت التجدد وملتئمة من اجزاء متصلة مكثرة في الوهم وجود كل منها
يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة
لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه
في مباحث النفوس ان شاء الله من ان النفس بما هي نفس اي لها هذا النحو
التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى يكون قديمة بل هي متعلقة الذات
بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما بالفعل والاخرى
بالقوة   ومما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط
علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بنفسه بل المجموع له
اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد حكما على المجموع
لانه لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا
بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء
مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء
التي من نوع واحد فانه اذا حرك الف من الناس حجرا حركة معينة في زمان
ومسافة لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك
الحركة هو حصته منها بل فان لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد
مع تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة
كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت

في الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء صوري او لم
يكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل
شيء هو بعينه وحدته وما وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة
والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر
غير وجودات الآحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك
الوجود اي الذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الآحاد والاجزاء
فعلة كل موجود متاصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية
اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد ان
يكون له جزء صوري في الحقيقة علة اذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له اثر واحد
قلنا المجموع له اعتباران اعتبار انه مجموع واعتبار انه آحاد فهو بالاعتبار
الاول شيء واحد لكن جهة وحدته اما ان يكون اعتباريا غير حقيقي كوحدة
العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للمركب العنصري فعلى كون
المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير والعلية هي
الآحاد او الاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر واثر المجموع مجموع
الآثار الآحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين
الآحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زايد له تحقق في الواقع الا المحض الاعتبار
الذي لا اثر له والاحتمال الثاني ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية
الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة ههنا ضعيفة تابعة للكثرة
فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعدة والاصل في المؤثرية هي الآحاد دون
المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية والاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق
كتاثير المقناطيس في جذب الحديد وتاثير الترياقات في دفع السموم فحينئذ لكان

المؤثر في الحقيقة هو شيئا واحدا اما هو واحد لا بما هو ذو اجزاء فثبت ان العلة المؤثرة واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او رسوب السفينة الملق من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في رسوبها فالحق فيه ان لكل واحد من الآحاد اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الآخر فالتاثيرات المتلاحقة من المتفرقات في التاثير يضمحل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها اثر ولا اثر المجموع لورود مضاد التاثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة المنفعلة عنها المتحركة بان لا يمحو ذلك الاثر تراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول اثر كل من الآحاد عند لحوق الآخر فان كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما يمحى اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة فلو فرض في مثال التحريك الرجال حجرا ثقيلا بقاء اثر التحريكات وتلاحق تاثير كل منهم تاثير صاحبه مع تراخيهم في الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد ولو على التراخي عند ذلك رجلا واحدا كانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما والحال انه قد تحرك بمجموع قوى تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا اليها لاجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تاثيره فقول في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه واوضحناه لينفعك في كثير من المواضع المشكلة

كون القوى الجسماني متناهي الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي العصمة والالهام مهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة تجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين باقية على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن صدق قسيمته عليه بالشرائط وليس بغيره من الجهات هذا ولا يجب للعلة مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم ولو كان الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهناك عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند الى عدم العلة والوجود البعد انما هو من افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى تفتقر الى علة غير الذات اليس اذ افرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة اخرى غير الذات وغير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث اي هويته الامكانية مستندة للتعلق بالعلة فيكون بذاتها من دون ان يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحققت غير مخلوطة بالحدوث بل ازلي الوجود ولعدم الواسطة فح فرض لحوق الحدوث بها لعلة اخرى يكون مناقضا ام هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد القسمين وانما امكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته سرمدي الوجود او العدم ثم يلحقها حدوث مقابله لعلة فيعود المحذور السابق على وجه افحش ثم من البين انه لو فرض للحادث وجود ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد المنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تاثير مؤثر فلا تاثير الفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا

فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث
عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء
ببعض الصفات ممكنا الا انه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك
واجبا والوجود لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه يمكن ان يكون وان
لا يكون كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود ويمكن ان يكون وان
لا يكون حتى ينسب الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان
سبب لوجوده الذي كان بعد العدم وربما يظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى
العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل هي الحدوث فاذا احدث ووجد
فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود
اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل
اهي احد الامور الثلثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام شيء الا القسم
الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى
الايجاد المسبوق بالاحتياج الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو
جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث
فلافتقاره الى الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار
بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب زائدة على ما ذكرت
هذا ما يناسب طريقة القوم   في ان البسيط الذي لا تركيب فيه
اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع البسيط اذا كان ذاته بحسب
حقيقته البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل
تحليلها الى ذات وعلة ليكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او
شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدا البسيط الا مركبا فالمراد من

المبدا

المبدا البسيط ان حقيقته التي بها تجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدا لغيره وليس
ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء آخر عنه كما ان للنسان
شيئين يتجوهر باحدهما وهو النطق ويكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كان كذلك
وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غير كذا فقوام
ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات
التي هي ليس فيها كثير فائدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي
الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين
دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة
بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك
لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر
مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما
على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة
اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة بما هي علة بسيطا
حقيقيا يكون معلوله ايضا بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كل ما كان معلوله
فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في وجوده
ومن اسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل
والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم
من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة
مركبة من امور غير متناهية ولعمري في السخافة والوهن قوله الوحدة المعية اذا
اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع

وحدة اخرى حصلت الاثنوة للجملة الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يصير
الوحدة المأخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط
الحقيقي مبدأ ولا امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتب الشيخ
الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي
مصدر الامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا لا و لما ليس الا ب ليس ا فيلزم اجتماع
النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور ا لا ان صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم
قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه و
الشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا ان في الخمر
رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول العقول
لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من
ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة
والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم
لما جاء الى المطلوب الاشرف اعرض عن استعمال ذلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي
يضحك عنه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا المحلل
القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدأ الشيء وان شئت كما قال الشيخ
فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا
الرجل تمنطق على المشائين فهو ايضا تمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل
الفلاسفة اليس ذلك منه غيا وضلالا وحمقا وسفاهة لانا قد قررنا ان المصدرية
بالمعنى المذكور ونفس مهية العلة البسيط والمهية من حيث هي ليست الا هي
فاذا كان البسيط الحقيقي مصدر ا لا مثلا ولما ليس كانت مصدريته

لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض
واما ما ذكره الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ليس صدور ا فهو
لا صدور ا فاذا اتصف بصدور لا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان
جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره
من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض
وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث لا اتصاف بذلك
الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة ففيه بحث اما اولا فلان
اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة
وشروط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون
الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نم ان اتصاف شيء بامر هو بعينه
لا اتصافه بآخر غاية الامر ان لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم منه ان يصدق
عليه لا اتصافه بآخر واما ثالثا فلا نتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود والتشخص في
موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون لا اتصاف بهما نقيضا
ولم يقل به احد واما رابعا فلان نقايض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات
التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض
صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه
موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور
او الوجود بحمل على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين
بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررنا الحجة
وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري الاضافي بل هو عبارة
عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير الحاذق والزكي المدقق

وسنعيد في هذا المقام في قسم الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح في ان المعلول
الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين
مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل
انهما ان يكون لخصوصية كل منها او احدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى
بالعلية بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك
فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على تقدير
امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة
من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمايم والشرايط والمعدات قال
الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في الهيات الشفاء
ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة العلة الهيولى لا من حيث انها صورة
معينة فان لقايل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد
بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى الواحد المستحفظ وحدة عمومه بواحد
بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو
المفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايها كان
انتهى وبوجه اخر اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلة بالتاثير كان المعلول
معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره
الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما مع انه واجب الافتقار اليهما هف واما الواحد النوعي
فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة باحدى جزئياتها بالحركة و
اخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقات النار والدليل المذكور
غير جار هنا وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد واللازم معلول للملزوم كما في

وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم
كما علمت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الاربعة والستة
وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف والاختلاف
حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل لمعروضاته وما ظن ان العلل
المختلفة لابد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول
اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزومها ان
لم يكن لجهة الاخرى مشتركة فذلك هو المطلوب والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية
فان قلت المعلول اما ان يفتقر لماهيته الى علة معينة فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان
لم يفتقر اليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له قلت
المعلول من جهة امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة
المعينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة لماهي هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار
المطلق من جنب المعلول وتعين العلة من جانبها في احكام العلة الفاعلية
قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال
الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد
يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير
الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلا والفاعل قد يكون ايضا بالذات مثل الطبيب
للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما في الكاتب يعالج
فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه
شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد
بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء تبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي

الصحة سببه اجل من الطبيب ومبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة
النار ما يجاورها تسخينا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وغيرها من اشباه
هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب
كون العلة مع المعلول حيث وجد الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد
النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركته علة لحركة لبن
ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع
علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع
وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب
الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان يبطل البرودة المانعة لحصول السخونة
واما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر
صورها ويبرهن على ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار علة
لوجود نار ولا نار جسمانية احق بان يكون متقدمة بالعلية من نار اخرى لذلك
وبالجملة فكل نوع امكاني متفق الافراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن
لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا
بالذات فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود
ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد
وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة يكون معدة وليست علة
بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والفاقة لا يكون
علة لوجوده وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف
على الوجود فلو كان الجسم وصورته علة لوجود لكان العدم معيدا للوجود
فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها

لوصحت

لو صحت فهي تكون لامداد علوي وانما هي روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت
ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها بنفسها او وجود المعلول من
وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يتصف به المعلول
والمعلول ليس يجب الا اذا كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق بالمع فيتبين من
ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود عن
الجوهر وان الموجودات المركبة لا يكون علة للبسايط لتقدم البسيط على المركب
فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق
اذ العلة يجب ان يكون حظه من الوجود اوكد من المعلول ما اشد في
البطلان واغرق في الهلاك والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقايد الردية
المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من توهم ان العالم مستقل بذاته مستغن في
وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد
مع بطلانه وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويسيء ظنه بباريه دائما ويوجب
ان يكون معرضا عن ربه ناسيا عن ذكره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من
اعراض دنياه ويمكن له فيها ومكره واخلده الى الارض فلا يذكر ربه الا ناسيا ولا
يدعوه الا لاهيا ولا يسأله الا بطرا ورياء او مضطرا عند الشدايد والمصايب
والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من اكثر الناس الذين قد وافقوا
بطبايعهم هذا الرأي وان لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وبباريهم
جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عماء وضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة اعمى
واضل سبيلا واما من اعتقد ما بازاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث
مخترع مطوي في قبضة باريه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة
عين وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا فآنا بل فيضه امر واحد متصل او منع العالم

لو لكن الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافت السموات وبادت الافلاك
وتساقطت الافلاك وعدمت الاركان وهلكت الخلايق ودثر العالم دفعة واحدة
بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن
زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة
والسموات مطويات بيمينه فهذا من احدى الآراء الجيدة والاعتبارات
الصحيحة المنجية للنفوس عن عذاب الابدان المحيية لها من موت الرغبة الى
الزخارف فان من يعتقد هذا الراى يكون دايما متعلق القلب به معتصما بحبله
متوكلا عليه في جميع احواله مسندا ظهره اليه في جميع متصرفاته داعيا له في كل اوقاته
سائلا اياه حوايجه مفوضا اليه ساير اموره فيكون له قربة الى ربه وحيوة لنفسه وهدى
ونجاة من المهالك فاذن ما اسهل لك ان تتيقن ان وجود العالم
عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة
عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغنى عن الكاتب بعد فراغه
لكن كوجود الكلام عن المتكلم ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس
في الجو المظلم الذات مادامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجود
الضوء من الجو لكن شمس الوجود ممتنع عليه العدم لذاته وكما ان الكلام ليس جزء
المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعد ما لم يكن بفعل وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو
بجزء الشمس بل هو انجاس وفيض فيها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن
الباري ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل به ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم
ان وجود العالم عن الباري يكون طبعا بلا اختيار منه كوجود ضوء من الشمس في
الجو طبعا بلا اختيار منها ولم يقدر ان يمنع نورها وفيضها لانها مطبوعة على ذلك
لان الباري تعالى كما يستوضح في مقامه مختار في فعاله نحو من الاختيار اجل

وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت
فهكذا الحكم ايجاد العالم واختراعه من الباري ان شاء افاض جوده وفضله واظهر
حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر في آية امساك السموات والارض
قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب
تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسايط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها
في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما
احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد
وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال قال فلا يصح افادة
الوجود الا لمن هو بريء من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير وهذه
الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان
كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له نفس الامر
بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه وذلك الاعتبار
ايضا وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به
في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والسر فيه ان الامكان الذاتي
امر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما
في الواقع واتصاف الشيء بامر عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه
بذلك الامر في الواقع وهذا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في
مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في
مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق
عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا نظرا بذاته

ما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد فلم يظهر مما
ذكره امتناع كون الممكنات كالعقل مفيد الوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة
في افادة والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن
لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية
بحيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان
فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا
كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثيرا انما هي
لتعين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان يكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف
ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك
عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي المخلص من وساطة الامكان
ثم الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان
حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين
بان الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي
فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات
هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في
الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول
وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال
بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال
قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثير
في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو
الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع

الواسطة

الواسطة ودون الواسطة ليس شان ليس فيه شان فهو وان كان في
القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين
بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز الاكتفاء به في اسلوب
المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان حكمي على هذا المقصد الاعلى
سنطلع عليه ان شاء الله   الفاعل الناقص يحتاج الى حركة والات
حتى يصير بما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة
الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذا ثبت في الوجود فاعل اول
ومبدأ اعلى بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده
وجود فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان
هذه الاشياء يسقط اوليته وتقدمه وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه انما هو
على محض فيض وجوده لوجوده ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيده وجود ما يوجد
عنه كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع
لكن لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده
الذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا انقسم
الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان
لنا شيئين نتجوهر ونتذوت باحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة
وبالجملة لا يحتاج الفاعل ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة
او آلة كما يحتاج النار في احراقه الشيء الى صفة هي الحرارة والشمس في اضاءتها
اطراف الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفاس ولا يمكن ان يكون
له في فعله عائق او شرط منتظر   اصناف الفاعل ستة الاول
ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم واختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته

والثاني ما في القسر وهو الذي يصدر عن فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله
على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره
بعد ان يكون من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلثة
مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي ان فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام
من الغير اياها سواء كان التسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالي
اياها في الفاعلية ايضا على هذه الطريقة وعلى طريق الارادة والاختيار
واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في افاعيلها من
قبيل الثاني كالحركات الاينية وغيرها الصادرة عن القوى العصبية
بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير الانساني
بمنزلة الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدام لبعضها من قبيل
الاول كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض
والانقباض والانبساط والغضب والشهوة التي موضوعاتها الاجسام
اللطيفة من الاخلاط والارواح ومبادئها القوى المستعلية النفسانية
وهذه المبادي في عالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم
الاعلى فكما لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرهم
في طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى امر الله
عباده على السنة رسوله وفي كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرها من
القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما يامرها به وينهاها عنه والرابع ما
يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة
بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبته اصل قدرته وقوته من دون
انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه في درجة واحدة والخامس

وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون نسبة علمه بوجه الخير
في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زايد على العلم وداعية خارجة عن ذات
الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين والسادس هو الذي
يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود افاعيله التي هي عين علومه و
معلوماته بوجه اي اضافة عالميته بها هي بعينها نفس افاضته لها من غير تعدد
ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه
الثلثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول منها
مضطرا في اختياره لان اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون
اختياره عن سبب مقتضي وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره
فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيتها باختياره
باختياره او لا وعلى الاول يعود الكلام وينجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات
الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا
ومحمولا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه وينتهي
بالآخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار
من غير داع زايد ولا قصد مستانف وغرض عارض واذا علمت اقسام الفاعل
فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع
وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين
الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على
رايهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه
فاعل للكل بالمعنى الاخير وستحقق لك في مستانف الكلام من الاصول
الآتية ان شاء الله ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه

للثلثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع
قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل
بالعناية او بالرضا وعلى اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان
شاء لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة
بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه او كذبه بل امتناعه الا ان الحق
هو الاول منهما فانه فاعل كما سبحه يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته
فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا
بالعناية   اصناف الفاعلية المذكورة وانحاؤها الستة المسفورة متحققة
فى النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالقياس
الى تصوراتها وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة
عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها فان النفس تستخدم
الفكرة فى تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من مشخصاتها
وتستنبط النتايج من المقدمات وليس لتلك القوى ادراك فى ذواتها
لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما سيأتى على ان الوهم الذي هو رئيس
ساير القوى ينكر نفسها فكيف حال ساير المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم
الا بادراك جزئى لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس يدرك تلك الالات
المنبعثة عنها بنفس ذاتها المدركة وذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها
كما علمت ولا بادراك آلة اخرى لها اذ لا آلة للآلة وفاعليتها بالقياس الى
ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع
الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض الحاصل فى جرم اللسان المعصر
للرطوبة من تصورها للشيء الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها

بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها
بها بالقصد كالكتابة والمشى وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبايح
كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة
الحرارة الغريزية فى البدن والصحة وساير ما اشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة
الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر   فى ان المعلول من لوازم
ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون
لذاته مؤثرا فى المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من
اعتبار قيد آخر مثل وجود حالة او صفة او ارادة او حالة او مصلحة او غيرها لم يكن
ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام
فى المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهى الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا فاعليته
لكل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل
فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت
ان معلوله من لوازمه الذاتية المترشحة المنبعثة اليه بسنخه وذاته ولقايل ان
يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم
على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف لازمه القريب ومن
لازمه القريب لازمه الثانى ومن الثانى الثالث حتى نعرف جميع لوازمه
فى آن واحد وما من شيء الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه لازم ايضا
لا الى غير النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة
وذلك بين الفساد وحله من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم بحقيقة
شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم ان
لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك امور غير متناهية ونحن

لا نعرف من الحقايق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة وآثارها القاصية دون نفسها
ومبادئها واسبابها القصوى لا يقال ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك
المهيات فتلك المهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة
الصفات لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك المهيات ثم يكون العلم
بتلك المهيات علة للعلم بساير الصفات لانا نقول من الجايز ان يكون الصفات
لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان
يكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزم الزوايا الثلث من
المثلث كالزاويتين اللتين من جنبتي خط مستقيم قام على مثله فانهما متساويتين
لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه لا يقال ان من المستبين عند الحكماء ان علمنا بنفسنا
هو نفس نفسنا فاذا علمناه بحقيقة نفسنا حاضرا ابدا فيجب ان نعرف جميع
صفات انفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغنائها
عن البدن وامتناع فسادها وفنائها فيجب ان تكون العلم بهذه الاحوال
بينا حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية و
لوازم غير اعتباري ومعنى الاعتبارية ههنا ما لا يكون لها ثبوت الا
في الذهن وعند اعتبار العقل وهذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن
الموضوع وكونه ممكنا وحادثا وباقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه
الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة
لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية فيقتضي
عللا غير متناهية كذلك وبعضها كالامكان والحدوث والبقاء مما
يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فينجر الى التسلسل لان الحدوث
لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء

فعلنا

فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء
علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون
علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا ايضا بل عند
اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بهية النفس وبتلك الوسطيات
المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس
مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات
الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف
ذاته عرف هذه الصفات وساير آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخواصها
وجودها الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة
اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركها الحواس وتوطنه
في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته ويذهله عن الاقبال اليها والرجوع
الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا
نادرا قليلا ولهذا اتغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنبعثة عن ذاتها
بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه وجود
في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها
يكون في غاية الخفاء والقصور فتغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها وآثارها
واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها
فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها
شهدت لتوابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كل شيء منسوب اليها شهيد كما
سياتيك بيانه فكن منتظرا في العلة العنصرية واقسامها ان
العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء اما بوحدانيته او بشركة غيره والاول

امامع تغيرها في نفسه او لامعه فالثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة والاول لا يخ
اما ان يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي
الى الرجل حيث تغير العنصر فيها في حال من احواله بعروض الحركة له في اين او كم او غير
ذلك او بنقصانه مثل الابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره
وذاته اما بالنقصان كالخشب الى السرير فانه ينقص بالنحت شيء من جوهره او
بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة
الحيوان وان كان مع انسلاخات صورية واما الثاني فمع استحالة ما مثل
الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الآحاد
للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر
للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة
صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد
بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات
الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا تقبل
غير صورة خاصة فلكية وان اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى
المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو الاول وذات الهيولى
الاولى لا تأبى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون انما
يجيء لها من خارج لا من ذاته اذ لا فعلية لها اصلا يوجب لها التخصيص بحسب
ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع
الاقسام المذكورة ليس الا ما يكون في ذاته فاقد الصورة شيء وحقيقته
وله بهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصل فجهة كون العنصر عنصرا سواء كان
في الدرجة الاولى من غير تخصيص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصصه

واعتباره معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان
الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود وكما ان كل ما قرب الى المبدأ
الحق يكون اشد صورية واتم كمالا وفعلية وكل ما بعد منه يكون اضعف فعلية وانقص
كمالا واوفر نقصانا وقوة فالهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود
وبعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية
بالهاوية والظلمة والخلاء والقضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى
خستها وعدميتها

في القاب العلة العنصرية

اعلم ان وضع الاسامي
للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها
واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات
الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها
اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها له
وتدبيرها له فنفسية النفس ليس كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى
آخر هو الذات مط فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لماهية مخصوصة فظهر ان
بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم بخصوص ذاته بل باعتبار عرضي ومن هذا القبيل
الجوهر العنصري لم يوجد له اسم بخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائدة عليها فهو من
جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا وبالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول
ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه آخر ما ينتهي
اليه التحليل يسمى اسطقسا فمعنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن
حيث انه اول ما يبتدي منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احدى المبادي
الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما تركون هذه الاصطلاحات في بعض

الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفعالة فكانها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بان تعدد المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فلها في مرتبة ذاتها ليس الا ابهام محض والا لكان فيها في نفسها مبادي فصول ذاتية وهو مستحيل كما ستتضح في مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد الفلكية انما هو باسبابها الصورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل بضرب من اتحادها بتلك الصور التي هي مبادي الفصول حقيقة ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة الجنسية باعتبار والشخصية باعتبار آخر عند اخذها لا بشرط شيء وبشرط لا شيء في حال شوق الهيولى الى الصورة ان هذا مما اثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم وما ظهر لنا من آثارهم ونتايج افكارهم يدل دلالة واضحة على ان مبني رموزهم واسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخييل من غير تعين بل امورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمايرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم وتصيقلت مرآتهم واخذت بها شطر الحق فظهرت لها جلية الحال ثم اشاروا الى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبا للنفوس المستعدين لها من المقال على ما هو شانهم في كثير من نظاير هذا المقام من الامثال الا ان

من تاخر

من تاخر عنهم من لدن تحريف الحكمة وتغيير المنهج في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت من ابوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوبها باغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا الى يومنا هذا اقدحوا في ذلك ونسبوه الى مجرد التجوز والتشبيه من غير تحصيل وتحقيق وذلك لاحد امرين اما العدم وثوق هؤلاء القادحين بنقل هذا المطلب عن اولئك العظماء واما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ افهامهم وعقولهم مع صفاتها وتجردها عن شوايب الدنيا الى ما بلغت به عقول اكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته اما الذي ذكروه في القدح فيه فهو ان هذا الشوق الذي اثبته القدماء في الهيولى اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني ايضا باطل لان الشوق لا يخ اما ان يكون الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والا لكانت المادة متحركة بطباعها الى تلك الصورة فكان ما عداها صلة بالقصر هذا خلف والثاني ايضا بط لان المادة لا يخ من صورة ما على سبيل التعاقب والشوق انما يكون الى غير الحاصل قالوا فثبت ان هذا الكلام بعيد عن التحصيل ان هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد يذكر حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر الى الاسفل ليستكمل بعد نقص له في اينه الطبيعي فهذا ايضا بعيد عنها ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو من الصور كلها او ملال صورة قارنته او فقدان القناعة

بما يحصل له من الصور المكملة ايا ما نوعا وكان لها ان تتحرك بنفسها الى
اكتساب الصورة كما يتحرك في اكتساب الا بان كان فيها قوة محركة وليست
خالية عن الصور كلها ولا يلحق بها الملال للصورة الحاصلة فتعمل في نقضها
ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال النفس حصولها وجب
ان لا اشتياق اليها وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد
حين لا امرا في جوهرها ويكون هناك سبب توجيه ولا يجوز ايضا ان يكون غير قنعة
بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا امح والمح ربما ظن ان شيئا
اليه الاشتياق النفساني واما الاشتياق التسخيري فانما يكون الى غاية في الطبيعة
المكملة والغايات الطبيعية غير محال ومع هذا كيف يجوز ان تتحرك الهيولى الى الصورة
وانما ياتيها الصورة الطارية من سبب تبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها
بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التي هي كمالات اولى
بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر
فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصورة المقومة فمن هذه الاشياء
اتحسر على فهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة
وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه ولو كان بدل
الهيولى بالاطلاق هيولى ما تتشكل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة
التي هي فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض في التسفل
والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه وان كان مرجع ذلك الشوق
الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فلست افهمه هذا تمام كلام الشيخ في
هذا المقام واني لاجل محافظتي على التادب بالنسبة الى مشايخي في العلوم
وسادتي في معرفة الحقايق الذين هم اشباه آبائي الروحانية واجدادي

العقلانية من العقول القادسة والنفوس العالية لست اجد رخصة من نفسي
في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقلية
والمثالية ورفع شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والعسر في
معرفته بل كنت رايت السكوت عما سكت اولى واحق عنه والاعتراف
بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره احرى واليق وان كان ذلك الامر
واضحا عندي منجليا لدي حتى اقترح علي بعض اخواني في الدين واصحابي
في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق الذي اثبته افاخم المتقدمين
من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع
الاجمال مما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه
واظهر ما كتموه من الشوق الطبيعي في القوة المادية فالزمني اسعافه لشدة
اقتراحه والحاحه في انجاح طلبه لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التاييد والتسديد
انه قد مضت منا في الفصول المتقدمة اصول لابد لتحقيق المقام من تذكرها تمهيدا
وتاصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس
مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتاخرون وان ليس الاختلاف
بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بتقدم
وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة
والارادة هي عين ذاته لان حقيقة الوجود وسنخه بنفس جوهره مبدا
لساير الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع
صفاته الكمالية واذا ضعف ضعف والاصل الثاني ان حقيقة كل مهية هي
وجودها الخاص الذي يوجد به تلك المهية على الاستتباع وان التحقق في الخارج
والفايض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده واما المسمى بالمهية فهي انما توجد في

الواقع ويصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفيض
بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية
والمحكي والمرآة والمرئي فان ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته
في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود
العرفاني الذوقي والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق
ومشتاق اليه واما الآفات والعاهات التي تتراءى في بعض الموجودات ففيها
اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال
النحو الافضل من الوجود واما انها يرجع الى التصادم بين نحوين من الوجود
في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد
حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهة الاسباب الاتفاقية
الغلبة على الآخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون
واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصص وجود كل منهما في نفسه و
هويته بمرتبة خاصة ونشأة معينة جزئية يضيق ويقصر عن اشتماله على الآخر
او احاطته به او اتحاده معه او قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين موجودات
بعض الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصر ردائها وجودها عن الفسحة
الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة متناهية
لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي الابعاد والمقادير وسائر
المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من
ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لاجزائها احدى يجمع
والحضور بعضها ببعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقدارية
وكميته الاتصالية فما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود

هو ان تتفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية عن بعض آخر ولا تجمع في
حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها
الاجزاء عن الاجزاء ويغيب الكل عن الكل ولهذا يكون التعلق بها مانع العاقلية
والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم عبارة عن
حضور شيء عند شيء فما لا حضور له عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف
الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه فعالمية المقداريات والمتكممات
على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا هو غير القار منها كالزمان
والحركة حيث لا يسعهما الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها
الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا الكلام وقع في البين ليس هذا موضع تبيينه
وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء الله
فالغرض هيهنا تذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما
سابقا فالوجود لما كان خيرا محضا فاذا صادفه شيء حفظه وامسكه عشقا واذا
فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب الكمال بما هو حاصل
بوجه غير حاصل بوجه فان العادم لامر ما راسا لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق
للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق يستحيل وكذا الواجد لا يشتاقه ولا يطلب
لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غاية
التمام وهو بري عن انحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود و
الذات فمحال ان يلحقه تشوقا الى شيء ويعتريه طلب وحركة الى تمام او كمال
بل لكونه تمام الوجود وفوق التمام يليق به ان يشتاق ويعشقه كل من سواه
وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبورة على فضائلها التي
يليق بمرتبة كل منها ماثلة بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مشرقة

من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها
وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم المادة ليس مما يزيدها فضيلة وكرامة
بل هي جوايز وعطايا ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات فائضة منها
على اداني الاداني من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكائنات
فلا تيصف هي ايضا بالتشوق الى ما دونها بل بالالتفات الى ذواتها لكونها هائمة
في جمال الازل مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولا اتصالها ودوام استغراقها
في المبدء الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالي ايضا الا نحو مندمج في ذواتها
الامكانية بحسب خفاء مهياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها في نحو من انحاء
ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود باريها وذلك لاجل
قصور وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق ما يفضل
على حدتها ادراكها من الوجود الحقيقي والنور الاحدي ففي من ذلك الوجه
من انحاء والظلمة والكدورة اللازمة للمهية من حيث هي في اعتبار العقل
المرتفعة في الواقع الزائلة عند سطوع انوار الاول تعالى على ذواتها النورية
الوجودية القدوسية واما غير هاتين المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوسا
فلكية او صورا سماوية او طبايع نوعية عنصرية او جواهر امتدادية او هيولى
جسمية فان جميعها مما يستصحبها قوة وشوقا الى تمام او كمال كما سينكشف
لك في باب الهيولى انشاء الله وقد علم من ذي قبل في مبحث الغايات
شوق المتحركات لينضج ان جميع هذه الاشياء كانت على اغتراف شوق
من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم فاذا تمهدت
هذه الاركان والاصول وتقررت هذه الدعاوي التي بعضها بينة وبعضها
مبينة في سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى الاولى فلان

لها مرتبة من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع
المشائين وسنقيم البرهان عليه في موضعه وان كان مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة
لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة
بالصورة في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في المهية واذا كان لها نحو من الوجود
وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة والقدرة
من الكمالات اللازم للوجود اينما تحقق وكيف ما تحقق فيكون لها نحو من الشعور
بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة
الرابعة كلما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل له تمامه يكون مشتاقا الى حصول
ما يفقد منه شوقا بازاء ما يحاذي ذلك المقصد ويطابقه وطالبا لتتميم ما يوجد فيه
بحصول ذلك المقام التام فيكون الهيولى في غاية الشوق الى ما يكمله ويتممه
الصور الطبيعة المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعة ولسنا اقول ان فيها
شعورا حسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور
بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسعادة لكن الغرض
ان لها قابلية الاستكمال بجميع الصور الكمالية وان كانت في ازمنة غير متناهية
لامتناع اجتماعها في زمان واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من
سنخ ما حصل لها من الشيء القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية
واستعداد حصولها وان فقد ما يمكن حصوله من الامر الكمالي للشيء بالشعور ضعيف
ما يستدعي شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة
الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال
او عدمه في المشتاق اليه فشوق الهيولى وان لم يتحقق بالاعتبار الاول
من جهة ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكن فوجودها قوة وجود الاشياء

الصورية لكن يجب ان يكون لها باعتبار الثاني غاية الشوق لانها بازاء
ما تقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي هي باعتبار ما غاية
لوجود الهيولى ومكملات لنقصاناتها هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب
ومما يؤكد هذا القول هو ان يتحقق ما ذهبنا اليه ان الهيولى لما كانت حاصلة
من جهة القصور الامكاني في الجواهر المجردة وخصوصا النفسانية والطبيعة
الواقعة في البسائط فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي هي جهة تحركاتها
وتوجهاتها الى استكمالاتها الثانوية لينجبر نقصاناتها الاولية طلبا للرجوع الى المنبع
الذي ابتدأت منه فهي انما يكون حيثية تشوقها الى الكمال فالمشتاق وان
كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات واما الجواب عما ذكره
الشيخ والتخلص عما اورده من الاستدلال على نفي الشوق عن الهيولى فهو ان
اما قوله ان الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على
الاطلاق فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن
عن الصور امرا عدميا وبحسب اعتبارها اياها مطلقة مبهمة ناقصة مبهمة في
غاية الابهام لكنها مما يصلح للتحقق والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها
من الصور الجمادية او النباتية والحيوانية التي من شانها تقويم
وجود الهيولى محصلة وتحصيل نوعيتها متقررة فهي اذن باعتبار تحصلاتها
النفسانية الحيوانية يكون لها اشواقا نفسانية الى كمالات يليق بالنفوس
سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلاتها
النفسانية النباتية يكون اشواقها نباتية الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار
تحصلاتها الطبيعة يكون لها اشواقا طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع
والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللايقة بحال

الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله الشوق التبخري الى آخره فغير
صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون
الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلوا عن الصور كلها فنقول
قد ظهر مما ذكرنا ان الهيولى بحسب استعدادها للاشياء شوقا الى الاشياء
وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من
الاعتبارات حتى يتم ان الشوق الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن
حصولها فالهيولى بحسب ذاتها لها شوق الى صورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة
ما واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة
المكملة لها نوعا لها سلوة واطمينان وغنى وعدم تشوق بل التشوق حاصل
لها عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها من الكمالات التي
في الدرجة الثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن
الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت حاجتها الى نفسها فبقيت الهيولى ذات
شوق وشهوة الى ساير الصور كامراة لا يكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره
بل لا يزال ذات حكة ودغدغة الى رجل بعد رجل ما دامت هي هي لكن
حال الهيولى بالقياس الى الصورة من حيث تشوقها الى التلبس بها والاستكمال
بورودها فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصورية ما وشرية
ما يكون في الامكان بازائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم تخرج بعد
من القوة الى الفعل الا قدر متناه وهكذا ترقى الاستعدادات بحصول
الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها الشوق
المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على
مراتبه الى ان يصل الى الكمالات الاتم والخير الاقصى والصورة بلا شوب

مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن
لديه الاضطرابات وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق وتتم فيه الخيرات
واما قوله ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة الى آخره فنقول فيه المختار على ما ذكرنا
هو الشق الاول وهو كون تشوقها اما لاجل الخلو عن الصور كلها ان اريد الخلو
بحسب ذاتها مجردة او لاجل الخلو عن الصور التي تفقد عنها ويمكن حصولها لها واما
قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصور وانما يأتيها الصور
الطارية الى آخره ففيه ان جهات الطلب والحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست
مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك الى الصورة
اي صورة ما وجدت فاذا وجدت فسبيلها ان تبقى وتدوم لكن لما كان مادة حال
من الموجودات اي يكون مادة الجميع فشأنها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها
فكان لكل منها حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها ان تبقى على الوجود الذي
لها والذي لها بحق نفس ذات المادة ان يوجد وجود آخر مضاد للوجود الذي
لها واذا كان لا يمكن ان يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان معا في وقت
واحد لزم ضرورة توقية هذه الى مدة وتوقية تلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي
لكل ذي حق حقه والمعطي لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم تفنى
ويوجد ضدها ثم تبقى تلك فانه ليس وجود احدهما وبقاؤها اولى من وجود الاخرى
وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستيهالها لها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين
المتضادتين من غير اختصاص باحديهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها
صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يحصل لها وتتصل بها احيانا
هذا الضد واحيانا ذلك وتعاقب كل منها الآخر اذ عند كل واحد منها حق بان مادة
الآخر وبالعكس فالعدل في ذلك ان يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا

لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة
ما اما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها
الفاقدة لكمالها الاتم وهكذا الى غاية وكمال وصورة لا اتم منها ثم اعلم ان الاشواق
الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال الاتم
والخير الاقصى بسلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى الى صورة تعدد
بحسب بعد الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون
للشخصيات من الصور المتفاسدة العنصرية وما ذكرناه ثانيا من تشوقها الى الصور
المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية التي يكون كل تالية منها غاية وثمرة للسابقة فهو
تشوقها الطولي في الصورة المترتبة ذاتا المتلائمة من غير التضاد وتعاندينهما بل مع
تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها سبب
للبعض وبعضها علة غائية للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التي هي المعدات المتعاقبة
الغير المجتمعة فجوزنا بها لا الى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها ولغايتها غاية اخرى عدم
الغاية وعدم الشوق الذاتي لما يبتنى في مبحث الغاية وجه حله فقد تشعشع وتبين
مما ذكرنا حقية ما هو الموروث من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى
الصورة الطبيعية التي هي خيرات اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي
والجلال الارفع والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق في جميع المشتاقين
والمشتاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد فان الوجود
اذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام
والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقد
اذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق ايضا وجهة القصور المتدارك
والفقد للكمال المنتظر كما علمت مرارا انما هي الهيولى الاولى في كل شيء كما

ادعيناه وهذا مما لم يذكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من
براهين وجود الهيولى والمباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة
ثم ان العجب ان الشيخ ممن اثبت في رسالة عملها في العشق حال تشوق
الهيولى الى الصورة بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما اقام برهانا عاما
على اثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها واورد بيانا خاصا
بالبسائط الغير الحية في كونها متشوقة قال ان كل واحدة من الهويات البسيطة
الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة على سبيل له في وجودها فاما الهيولى
فلديمومية نزاعها الى الصورة مفقودة وشوقها لها موجودة ولذلك تلقاها
متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال منها بصورة اشفاقا
عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن
العدم المطلق فالهيولى مستنفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض في
لمية ذلك فالهيولى كالمراة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما كشف
قناعها غطت دميمتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا هذا كلامه في تلك
الرسالة

في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة

فهو الشيء الذي يحصل الشيء به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق
الوجود وهو المخصوص باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن كذلك وهو المخصوص
باسم المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر
كما علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها ليست جزءا من
بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان آخر وقد نبهناك
على ان الكل مما اشترك في معنى وحيثية واحدة هي جهة الحصول والفعلية
والوجود كما ان المعاني العنصرية جميعا اتفقت في معنى القوة والاستعداد

والشوق والحاجة واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع
بالاشتراك على معاني ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات والخاص مقوم
الذات والاخص المقوم الذي هو المبدأ الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض
ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثلث بالاشتراك
الصناعي للاسم وللثاني من الجهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت
هي الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات
وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط كالماء مثلا فرضها الصوري بالقياس
الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة
والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث
بل بسبب صورة اخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلاجرم
كانت صورها التركيبية مغايرة لطبايعها فان قلت اذا كان لا بد من الصورة
الاخرى للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منها او الواحد لا غير
قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفا مشعر بالاول فانه قال الاجسام
المركبة لا يحصل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة واحدة وان كان
لا بد وان يكون هي مما هي من تلك القوى فكان تلك القوة جزءا من صورتها
يجتمع منه عدة معان فتتحد كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية
وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون لمجموع امور غير مقومة تاثير في
التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة لشيء فوق واحدة فاما
ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب ان يستغنى بكل منها عن كل
ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون المستقل
احديهما فقط فلا يكون بالاخرى صورة واما ان لا استقلال لاحديهما بل المقوم

هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد على ان ذلك يستحيل ايضا
لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة
غير مقوم لها فيكون المادة مقومة له فيكون سابقة عليه فالمادة الواحدة السابقة على
كل حال من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع يكون سابقة عليه فلو تقومت المادة
بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منهما بالآخر وهو محال فاذا بطل القسم الاول فيتعين
احد القسمين الاخيرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشاء هو القسم الثاني
وان يكون للطبيعة وساير الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقدم والتاخر
والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ واما نحن فالمختار عندنا
هو القسم الثالث اي كون المقوم هو واحدا من الصور والباقي بمنزلة
فروعها وقواها وشرايط حدوثها اولا كما حققناه في مباحث الكليات فان قلت
هذا ايضا بطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية و
النباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت اعراضا وهي جواهر فيلزم اولا ان
يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسايط مقومة للعناصر التي هي
مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا
الوضع قلت هذه عقدة تحل بالاصول التي سلفت منا فنذكر ليتطرق لك حلها تحليل
ثم ان المستحيل كون شيء واحد جوهرا وعرضا لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه
جوهرا لشيء وعرضا لآخر ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهري و
كذا العرض والعرضي فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرا بالمقايسة الى شيء آخر لانه
ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء جوهريا فهو من باب المضاف
والامور النسبية التي لها هويات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها
باختلاف ما يقاس اليه فصور البسايط مقومة للبسايط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد

المعدنية والنباتية والحيوانية وان احتيجت اليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف
على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات فانها مقومة للنبات
لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس
ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوم داخلي كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره
وتذكر ايضا ان كون حد الشيء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة
لا يوجب دخول معناها في ماهية المحدود وذاته اذ ربما يكون للحد زيادة على المحدود
وسيجيء ايضا الفرق بين علة وجود الشيء وعلة شيئيته والعجب انهم مع الغفلة عن
هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل
لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل منها واحدة وهي التي بها يكون الشيء بالطبع هو هو بالفعل
حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها كان ذلك
الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة في الغاية وما قيل فيها واما الغاية
فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمت سابقا وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى
وقد يكون شيئا آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير
الفاعل سواء كان في القابل كتمامات الحركات التي يصدر عن روية او طبيعة او
في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضاء فلان غاية خارجة
عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضاء ايضا غاية اخرى وهذا مجمل
يحتاج الى التفصيل في تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعبث و
والجزاف قالوا ان الشيء يكون معلولا في وجوده فالمادة والصورة علتان
لوجوده ولا اختلاف لاحد في ان يكون كل مركب له مادة وصورة وفاعل
واما ان كل معلول فلوجوده علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث
لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما

يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون لها بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء
لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية
والنتايج المترادفة القياسات اذا كان غير متناهية فلنور وبيان هذه الامور في
مشاعر   في العبث واثبات غاية ما له اعلم ان كل حركة ارادية فلها
مبادي مترتبة فالمبدء القريب هو القوة المحركة اي المباشرة وهي في الحيوان تكون
في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع
هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر او التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في
العقل صورة ما يواتقه حركة القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة بل نفس
التصور يفعل الشوق والامر في صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال
كما ستتضح لك من ذي قبل انشاء الله من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور
الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع
وتحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فقد ثبت ان الحركات الارادية
تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس
الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد انتهت
اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد تبين ان غاية الحركة في كل حال
من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية اولية للمبدء القريب للحركة الذي يكون
في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي التي قبلها اذ ربما كانت لها
غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يتطابق المبدء الاقرب والمبدء
ان اللذان قبله اعني القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل او الفكر
كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية واذا
طابقت ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري

فهو العبث

فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكري فلا يخلو اما ان
يكون التخيل وحده هو مبدء الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة
المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب
باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي
الثالث عادة وكل غاية لمبدء من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم توجد
يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث
غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور والشرايط المبينة فقول القائل ان العبث
من دون غاية البتة او من دون غاية هي خير او مظنونة خيرا غير صحيح فان الفعل
لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدءا له بل بالقياس الى ما هو
مبدء له فهي العبث ليس مبدء فكريا البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي
الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان
كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زايلا فلم
الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى غير النهاية
ثم ان لانبعاث الشوق من النايم والساهي وكذا من يلعب بلحيته علة لا محالة
اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من
القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن
ضبطها والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد
لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسي او تخيلي فهي خير حقيقي بما هو
حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس
الى ما هو مبدء له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا   في الاتفاق
زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادي العالم

اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة
الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على
هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق
واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة
اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله على
ذلك حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت
والتشويهات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم
ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشو والنمو
لكن لكل منه نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون
ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بان نظام النشو والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة
بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم جزما انه كاين لضرورة المادة اذ الشمس اذا
بخرت الماء تخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان
يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة
المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة يفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع
وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق
وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دايم ومنها اكثري
ولكل منهما علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثري قد يعرضه
معارض فالاكثري تتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا او اراديا فان
الارادة مع التصميم والتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة وناقض للعزيمة
وامكان الوصول الى المطلوب يتعين انه يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور
ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود اصبع

الزايدة اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يليق لوجودهما انه اتفاقي والباقيان
قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل ان تشترط ان المادة في تكون كف
الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت
استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان تخلق اصبع زايد فعند هذه الشروط
يجب تكون الاصبع الزايد ويكون ذلك من باب الدايم بالنسبة الى هذه الطبيعة الجزئية
وان كان نادرا قليلا بالقياس الى ساير افراد النوع فاذا حقق الامر في تكون
الامر الاقل انه دايم بشروطه واسبابه ففي صيرورة المساوي اكثريا او دايما
بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي اتفاقية
عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب والاسباب
المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقا كما وقع النسبة الحكماء الاشياء كلها
عند الاوايل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ
عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا بالاتفاق فان عثر حافر بئر على كنز فهو اتفاقي
الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاقا واما بالقياس الى
من احاط علما بالاسباب المودية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب
الاتفاقية حيث يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات
غايات بالعرض وربما يتادى السبب الاتفاقي الى غاية الذاتية كالحجر الهابط
اذا اشج ثم هبط الى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية وربما لا يتادى الى غاية الذاتية
بل اقتصر على الاتفاق كالحجر الهابط اذا شج ووقف ففي الاول يسمى بالقياس
الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وفي
الثاني يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق
غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فيكون

الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن اولا امور طبيعية وارادية لم يقع
اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما
اذا قيس اليهما من حيث ان الامر الكاين في نفسه غير متوقع عنها اذ ليس دائما ولا
اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانها ذلك لا دائما ولا اكثريا اذ لو لم يكن من
شانها التادية اليه اصلا لم يقل في ذلك الامر انه اتفق مثل كسوف الشمس عند
قعود زيد فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس واذ ليس
الى اسبابه المودية هيكون غاية ذاتية له طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم
ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افراده
فما نسب الى انباذقلس او ذيمقراطيس كله بط واما الجواب التفصيلي عن الشبهة
المذكورة فهي الاولى انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل
الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذي
يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية
مخصوصة يلزم تادي ذلك الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس
مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن النفس
فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فان الافلاك سليمة عن
عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية
ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى
وايضا ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم اذا صارت ملكة لم يحتج في
استعمالها الى الروية بل ربما يكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف
وكذا العواد الماهر لا يروي في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتبة حرف
او العواد في نقرة يتبلد في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقرب

من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حك العضو من غير فكر ولا
روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحركه
بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفساد في
هذه الكاينات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع او ارادات
خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة
متوجهة الى غاية الى ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك
لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد
بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متاد الى غاية وذلك لان له سببين احدهما
بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل
الرطوبات فتسوق المادة اليه وتفنيها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة
التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد وكل لكن مدد تال يكون
الاستمداد منه اقل من المدد الاول كما سياتي في علم النفس فيكون نقصان الامداد
سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببا بالذات الذبول وكل واحد منهما متوجه الى غاية
ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئي فهو غاية بالقياس الى نظام
واجب لما اعد للنفس من الحيوة السرمدية وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات
النفس وكسر قواها البدنية التي بسببها يستعد للآخرة على ما يعرف في علم النفس واما الزايدات
فهي كائنة لغاية فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا تعطلها
كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن بمجموعه ونحن لم نزعم
ان كل غاية لطبيعة يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فهم بل السبب فيه
اوضاع يلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات
ونزول البركات فهي اسباب آلهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة وفي

الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها و
ساير الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فانما هي توابع ضرورية و
ستعلم اقسام الضروري الذي هو احدى الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفا
ابطال مذهب انباذقلس ببيانات مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة ولكن
حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات وانه مخلق عليه لدلالة
ما تصفحه ووجده على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلايل انه تحقق
ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبت البر برا والشعير شعيرا فعلم ان
صيرورة جزء من الارض برا والآخر شعيرا لاجل ان القوة الفاعلة تحركها الى
تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض ان اجزاء الارض مختلفة
فاختلافها ليس بالمهية الارضية بل لان قوة في الحبة افادت تلك الخاصية لذلك
الجزء الارضي فان كانت افادة تلك الخاصية بخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل
وان لم يكن كذلك كانت القوة الموجودة في البرة لذاتها متوجهة الى غاية معينة والا لم
لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال
ما يكون الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات ولهذا اذا تادت الى غايات ضارة
كان ذلك في الاقل فلهذا يطلب الانسان ان لها سببا عارضا فيقول
ما ذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك
فالطبيعة متوجهة الى الخير ان لم يعقها عايق وايضا اذا احسسنا بقصور من الطبيعة
اعناها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا ازال العارض واشتدت القوة
توجهت الطبيعة الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود في غايات
الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة
والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي

لاينفك

لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواها التي بالحقيقة فاعل لذلك الفعل وان لم
يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها
التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي
الجايع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان
من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور
العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الدواعي في الافعال وتمكين الارادة
الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجايز لا يستغني
عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب
القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن عن
ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة تريه الاشياء لا كما
هي لاجل الارادة الجزافية التي ينسبونها الى الله تعالى وهؤلاء القوم في الدرجة
الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق ومنها ما مر من كون الارادة
مرجحة لصفات نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كون العلم
كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان
مع تساوي الطرفي الفعل كيف تخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها
هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب
الآخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها كما سبق ايضا من قولهم بان
الارادة محققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا
كاف في افتضاحهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من الصفات
الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم
اذا حصل تصور شيء قبل وجوده ورجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة جزئية

متخصصة باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة كما مر واقوى ما يذكر من هذا القبيل امور
اوردها صاحب المباحث المشرقية الاول ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد
تعينت فيه نقطتان للقطبية ودايرة لان يكون منطقة وخط لان يكون محورا
دون ساير النقاط والدواير والخطوط مع انه كان جايزا ان يكون القطبان
غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور يكون عظيمة اخرى وخطا آخر لتشابه
المحل الثاني ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة دون غيرها من الجهات
مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة
والبطوء دون غيره مع تساوي النسبة اليهما الثالث اختصاص كل
كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصيته يوجد في ذلك
الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع
آخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر
مع جوازهما والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة
الحركة المعينة التي توجب تعين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع
بينهما فانه لولا الحركة لم يتعين دايرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن
الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها العقلية وكونها
مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب
عن الثالث مع ان تعين موضع ما للكوكب انما حصل بالكوكب لا قبله والا
كان مصمتا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع
ان لكل جسم من المحدد غيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا خاصا كذلك الجسم فلا
يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على
خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة مفردة في حل هذه الاشكالات

الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الريب عن القلب من اراد
الاطمينان فليرجع اليها فالحاصل ان المختار متى كانت نسبته المع
اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا
لامتناع كون المتساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا
قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد
وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو
احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم انه
مسبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا اولا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته
اذ الغايات كساير الاسباب تستند اليه فلو كانت لفعله غاية غير ذاته
فان لم تستند وجودها اليه لكان خرق الفرض وان استندت اليه فالكلام
عايد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته تعالى
حتى ينتهي الى غاية عين ذاته فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها وبيان
ذلك انه ستقرر لك انشاء الله ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته
وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر
عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشيا
لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته
تعالى فالغاية له في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكلما كانت فاعلية
لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا
لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدر الفعل لكانت مريدة لذلك
الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاته فكانت حينئذ فاعلا وغاية
ما وجد كثيرا من كلامهم من ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه لا

لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده اولى من عدمه والعلة لاتستكمل بالمعلول
لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه اذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى
السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فلو احب
الواجب تعالى فعله واراده لاجل كونه اثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه
وجوده لا يلزم من احبابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له تعالى بل بهجته انما
هي بما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله
وجماله قرئ القاري بين يدي الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير رحمه الله قوله يحبهم ويحبونه
فقال بحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع
اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما يوجد سماء ولا
ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تعالى للخلق عائدة اليه فالمحبوب والمراد
بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب آثاره لكان محبوبك
بالحقيقة ذلك الانسان كما قيل شعرا   وما حب الديار شغفن قلبي   ولكن حب
من سكن الديارا
في غايات الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية ولنمهد
لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري
وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على ان يكون
وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع وهذا يسمى نافعا اما في
الحقيقة او بحسب الظن ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة
لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون ملزوما للغاية فيكون
في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اذكن للقطع وانما لم يكن منه بد لانه لتكن قبل لا انه
لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية
اما على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية من حركة الافلاك وغاية الحركة

الفلكية

الفلكية ما فوقها واما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج والتو
التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال له الضروري ووجود الشر
في عالمنا من هذا القسم اعني الضروري فانه لما وجب في العناية الالهية التي هي الجود
وجود كل خير وكان منها مبدأ المركبات من العناصر الاربعة ولا يمكن كائن وجود
النار مؤديا بسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم
من ذلك ان يفسد بعض المركبات واما انها كيف تصل النار الى ما تفسده
فلما توجبه حركات التي هي صادرة عن التقدير الالهي والنظام الواجب فالضروري
بالقياس الى افراد الشر ضرورة وبالقياس الى امر آخر او النظام الكلي
غاية كما مر في باب الخير وسياتيك زيادة الايضاح في باب العناية انشاء الله
فاذا تقررت لك ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة
فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية الطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين
من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد المهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص
الواحد منها فح لا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها شخص واحد كما في الشمس
والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فح تحتاج الى الاشخاص
المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات
لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغاية
الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي
بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود
منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه
بالكامل وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع
المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المعدات

والنتايج فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلة الغائية انه لا يجوز ان
يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون
للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جايز وههنا لكل قياس غاية معينة
وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه فصل في
الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون فهي اما
ان يكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء
واما ان يكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة
هو السبب الاول لساير العلل وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل
لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لساير العلل اذا كانت
واقعة تحت الكون فهي القسم الاول منها نقول اذا قيس الى الفاعل من حيث
ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة
كان نهاية لا غاية لان الغاية يوجبها الشيء فلا يصح ان يبطل مع وجودها الشيء
بل تستكمل به والحركة يبطل مع انتهائها واذا قيس الى الفاعل من حيث استكماله به
كان فيه بالقوة فهو خير لان مزيل القوة مكمل والعدم شدة الحصول والوجود
بالفعل يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو
صورة فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني
فاذا هو صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكماله به كان خيرا او
من جهة انه مبدء حركة كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار
آخر خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي مبدؤها التخيل الصرف دون القصد
الفكري والطبيعة ولك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة
صورة في المادة وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان

اتفق

اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة
امرا واحدا كانت فاعلية مختلفة بالقرب والمباشرة للتحريك وعدمها
والصورة الحاصلة في المادة يكون غاية له باحدى الجهتين بالذات وبالاخرى
بالعرض مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى
علة لكونه بناء فالمستكن علة اولى للبناء من جهة ما هو بناء ومع له من جهة ما هو مستكن
فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة
فلا جرم غايته بالاعتبار الاول ليست صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي
هو به ملاصق هو صورة وهيئة في البيت في الفرق بين الخير والجود
قد علمت ان الغاية ربما يكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة
غائية للفعل وبحسب نحو آخر من الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس
الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس
الى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به او بشيء يتبعه كان وجودا وبالقياس
الى الفاعل المنفعل كان خيرا والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال
الوجود واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق للموهوب
له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فايتا ليستعيض منه
بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من
افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من
الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو
معامل مستفيض فيكون ناقصا فقيرا الا انه اعطى شيئا ليتحصل له ما هو اولى
به واطيب ومن كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال
فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله على امر فكان فقيرا وان كان ذلك

الا امرا كمال غيره او نفي الشر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول ذلك الخير لغيره

قصد ور الفعل عنه في حد الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب

ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الامر الى غرض يتصل بذاته فان

سوال لم لا يزال لا يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود

اليه او شر ينفي عنه فحينئذ يقف السوال او حصول الخير لكل شيء او زوال

الشر عنه هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب

كل شيء لمعشوقه اعني ذاته فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة فطالب

العرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدناه في كتبهم اعلم ان

النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فهنا

مسامحات واشياء غير منقحة لا تتنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض

في تنقيحها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة

فنقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية

دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل

الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه

شبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة

على الفعل فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين

فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان

العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا ترجع اليه

بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى

ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضاء فلان غير مستقيم فلان القسمين الاخيرين

في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني

والمحصل لرضاء انسان لفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من

الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيم الآخر انه قد

يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان للملالة عن غيره

او للقاء صديق اذ لولا اولوية او طلب فرج او انتفاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة

الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في

هذا التقسيم وهو التقسيم الاخرى هي النهاية المترتبة على الفعل فقد سبق ان الغاية بهذا

المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن عائق بل بان

المراد منه ان الغاية بحسب المهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد

وجد في كلماتهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا

في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدء والغاية وفي الكلام الالهي الا الى

الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان

كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك

لما سبق من الفاعل الاول يجب ان يكون تاما في فاعليته ان يتوقف على

غير في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت

سابقا فلك ان تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته علة غائية وغرضا

في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب

ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذا من المجازات

في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو

مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا

ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو

ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان غير ذات الفاعل او

اعلى منها اليس لو فرضنا للغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مقصودا لفعل ذات
لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى
هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى
الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب على فعله من دون التفات
اليهما من جانب القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو
عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه
الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان
وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف
الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على
مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود
بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض
انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى
ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور
في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادياً كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا
بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات
باسرها كأنها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم واعتراف مقر
بوحدانية الحق القديم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول
لديها واليه الاشارة في الصحف الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان
ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والآنيات الصورية لما كان بطبعه
نازعا الى كماله الذي هو خيريته هويته المستفادة عن هوية الخير الاول نافرا
عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة عن الهيولى والاعدام تحقق ان

لكل

لكل واحد منها طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان
الخيرية بذاتها معشوقة لما توجهت الطبائع وما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع
التصرفات والخير بالحقيقة مبدأ العشق هذا او الشوق اليه عند فقدانه ان
كان مما يباين والتأحد به عند وجوده فان كل واحد من الموجودات
يستحسن ما يلائمه وينتزع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير اما الخاص كما اذا
كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف
الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او
ما سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق
المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الوجود المقدس عن شوب القوة والامكان
اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذن عشقه
له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما ستعلم لما لم تتمايز عن الذات
فاذن فالعشق هناك صريح الذات والوجود وساير الموجودات اما ان
يكون وجودها عين عشقها او متسببا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول
الفعالة القابلة لتجلي النور الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس او
تخيل وهي الفاعلة للامور المتأخرة السافلة بالمتقدمة العالية والخسيسة بالشريفة
ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من
القوة الى الفعل واعطائها القوة على الصور والتمثل وامساك المتمثل فيها
والطمأنينة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة
الهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبدئها الاعلى وحكاية
عن تدبيرها للاشياء فعبادة الموجودات العلوية تسبيحها سياحتها في موضعها
واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي وخضوع واطاعة لما هو اشرف منها

واقرب الى العالم الاعلى ورسخ خير على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها النفس والطبع
وانقيادها للاذابة والطرق فهذه اقرارها بالمبدع وخضوعها وخشوعها فكل ما هو اسرع
للقبول وانور واحسن في الصورة فهو اجل فكلما هو في غفلة من ذلك لا ينتفع كالصخر
والحجر فهو ادون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا
مع الهواء كما في الفرس درخت سرو بباد بهار پنداری همی فشاند دست
همی گذارد گام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس بامساكها وراقه وحركات
قضبانه وما پیدیه من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان والعاصي منها لا
ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ما ذهب
وحمله الاثقال الى بلد لم يكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد
لطاعة الانسان كالسباع والوحوش انواع ثم الى عبادة الانسان وتشبهه
بالمبدء الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته
اجل العبادات الارضية ومعرفته اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق
وشرف القدرة وكمال الخلقة والمنهمك فيه في المعصية يكون اخس من الحيوان
والنبات والمعادن ومردود الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية
قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان
طائع للانسان وهو لم يطع ربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة
والنسيان فتشبهه بالمبدء بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب
القوة العملية في تصرفه البدن وقواه كتصرفه القوة الحسية لتنزع من الجزئيات
امورا كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكر حتى يتوصل بذلك الى ادراك
غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة من غير قصد بالذات
الى اللذة بل بالتشبه منها بالعلة الاولى وفي استبقاء الانواع وخصوصا

افضلها

افضلها اعني النوع الانساني وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق
القتال لاجل الذب عن فاضلة وامة صالحة وقد يظهر منه الافاعيل من صميم قوته
النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع الى الممات وحب الآخرة وجوار الرحمن
فافهم ما ذكرناه فهم حق تبلى لا فهم شعر بقشرى فان بعضها وان كان في صورة
الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت قادت
الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او
نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدء الاعلى وعشق طبيعي وشوق
غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها و
الدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع في التعليقات بان القوى
الارضية كالنفوس الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبائع
والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت
هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريك المواد هاهي كونها
ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بلا تفاوت انتهى ومن ههنا يتفطن المعارف اللبيب بان غاية جميع
المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول
من جهة توجه الاشياء المحركة اليه لا الى ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى
ايضا وبهذا اظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان
فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبائع الافلاك
في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه
على افضل ما يمكن في حقه ويلايم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر الفارابي
في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف لا ولا تخلو

فيه شوقا الى محبوب وتحننا الى مرغوب طبعا او ارادة قال بعض العرفا لعمري
ان السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها ليسا ان
في هذا الشان فلعمر الهك لقد اتصل بالسماء والارض من لذيذ ما نالنا من
تجلي جمال الاول ما طربت به السماء طربا رقصها فهي بعد في ذلك الرقص
والنشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط
وسريان لذة التجلي عندهما ومشاهدة لطف الازل هي التي سلبت افئدتهما
كما قيل في الشعر فذلك من عميم الشكر لطفا وهذا من رحيق الشوق سكر
فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان
يكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية
لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك فيكون
شيء واحد اول الاوايل وآخر الاواخر قلت قد مر ان تاخر الغاية عن الفعل وجودا
وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكاينات واما اذا كانت مما
هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية يتقدم عليها علما
ووجودا باعتبارين وفي الكاينات يتاخر عنها وجودا وان تقدمت
عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوايل من جهة
كونه علة فاعلية لجميع الاشيا كما مر من عليه وعلة غائية وغرضا لها وهو
بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفايق تقصده الاشيا وتتشوق اليه
طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الاول نفس
ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشيا عنه على وجه يلزمها
عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات
الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية

والغاية العرضية   قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل
فعلا لعرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب
ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لعرض يجب ان يكون عرضه ما هو
فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل عرض حق فيما دونه ولا قصد صادق
لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد
بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد
مطيعا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان اشتبه عليك ذلك بما ترى
من تحقيق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من
قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحة معتقدا انه قد استفاد
الصحة من قصده اياها وكونها عرضا له في تدبيره فاعلم ان قصد الطبيب
وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو
واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة
لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات
كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد   بلى ولكنه على سبيل
الغلط والخطا   قد تقرر ان الغرض   الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية
متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب الواقع   ربما يكون الفاعل
بحسب ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده وبحسب مخالطته المواد وقواها
الحسية والخيالية التي تواهي في الحقيقة توجب القصد اليه يكون اخس منه
اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود
على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الآثار
العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على وجه تترتب عليها المصالح والحكم كما

يظهر بالتامل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها
مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم
الدماغ للتخليل ووسطه للتفكر وموخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق
والاسنان للمضغ والرية للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري
جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها
ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لايفي بذكره الالسنة والاوراق
ولايسع لضبطه الافهام والاذواق   الواجب تع وان لم يكن في فعله غاية
غير ذاته ولالمية مصلحة من المنافع والمصالح التي نعلمها ولانعلمها وهو اكثر كثير مما
نعلمه لكن ذاته ذات لايحصل منه الاشياء الا على اتم ماينبغي وابلغ
مما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي
للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص
من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لايعزب عنه مثقال ذرة في
السموات والارض كما ينبغي كيف وعناية كل عاقل لما بعدها كما سبيلها هذا
السبيل من انها لايجوز ان يعمل عملا لما دونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض
ولا ان يقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام
الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما يفعل افاعيلها من التبريد والتسخين
والتنوير بحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من
باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا الملكوت السموات في
تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل ماهو وراءها من طاعة الله والتشبه بالخير
الاقصى ولاكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس
عالم بخروش لا اله الا هوست   غافل بگمان كه دشمن است او يا دوست

دريا بوجود خويش موجي دارد   خس پندارد كه اين كشاكش با اوست
فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدء كل خير وجود حصول
الاشياء على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم باحسبها غايات
عرضية ان اريد بالغاية ما تقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب
على الفعل ترتبا ذاتيا لاعرضيا كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبايع
الهيولانية   هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي
على كمالها الاقصى يجب ان يكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا
بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لاشعور لها
اصلا بما يتوجه اليه   نفي الشعور عنها مطلقا مما لاسبيل لنا اليه بل الفحص
والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات
ضرورة واذا لم يكن لمقتضاها وجود الا اخيرا فلا يخلو من الثبوت اولا المستلزم
لنحو من الشعور وان لم يكن لها على سبيل الروية والقصد بل الحق عنده كما في القرآن
المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على
قاعدة الذي نحن بصدد تحقيقه انشاء الله يجب ان يكون لجميع الاشياء
مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب
الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه
الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الاشياء لانها مظاهر
ذاته ومجالي صفاته على الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة
ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا   قد يستدل
من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لايكون افاعيل
المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية   هذا الاستدلال

يحسن به مخاطبة الجمهور ممن تصرف افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها
وقد مران لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية بدونها قد
استوضح تضاعيف من ماذكرناه ان المبدء الاول هو الذي منه ابتداء الامر
واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل
والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية
والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة
الى الوجود اذ صدر منه ولاجله الكل على ما ترتبه واحد بعد واحد وهو الآخر
بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لايزالون مترقين من منزل الى منزل
الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر
في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث انبانا عن غاية وجود العالم
بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف
فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة
الغائية له موجودا ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما
خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده
تعالى ولقاء الآخرة ولذلك بنى العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق
الوجود الا الى الله تصير الامور قد تبين ان الموجودات العالمية كلها بحسب
فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء
واحد هو الخير الاقصى فليعلم ان ههنا غايات اخروهمية كما اشرنا اليه رتبت
لطوايف الناس فهم سالكون اليها في لبس وعماية من غير بصيرة ودراية
وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوايف مع ولي الوجود
في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله موليهم وسيدهم وحيثما

يتولونه

ما يتولونه فلا محالة ولي هو الشيطان من الطواغيت فان شئت سميهم عبدة
الهوى وان شئت سميهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن
فمن تولى الله واحب لقائه وجرى على ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو
يتولى الصالحين ومن تعدى ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى
فلكل نوع من الهوى طاغوت فتخص لكل معبوده ووجه اليه كما في قوله
تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه وانك لتعلم ان النظامات الوهمية
والغايات الجزئية تضمحل ولا تبقى فكل من كان وليه الطاغوت والطاغوت
من جوهر هذه النشاة الهيولانية فكلما امعنت هذه النشاة في العدم ازداد
الطاغوت اضمحلالا فيذهب به ممعنا في وروده العدم منقلبا به في الدركات
حتى يحله دار البوار عصمنا الله واخواننا في اليقين من متابعة الهوى و
الركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم
رحمة الى يوم الدين في تتمة الكلام في العلة والمعلول واظهار شيء
من الخبايا في هذا المقام قد سبق منا القول في ان التاثير والتاثر
امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد مما بالعرض حيث وقع
في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازا لا
حقيقيا الا ان له علاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقيا كاتصاف
الجسم بالمساوات وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها
بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ربط
معها وقد علمت من قبل ان اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم و
التاخر والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يخص بالوجود من قبيل
الاتصاف العرضي المجازي من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود وانكشف

لك في مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالمهية اصلا ولا يصلح لان يكون
متعلق الجعل والتاثير والافاضة وما اشبه هذه الا مرتبة من مراتب
الوجود لا المهيات فالمهيات على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها
وبطونها الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور
والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لا اجل انهم ذهبوا الى انفكاك
الثبوت من الوجود في تلك المهيات وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ
المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت
نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به المهيات
المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار
والاحجار وسائر الاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود
الابصار والاعين فكل مرتبة من الوجود يظهر لها مهية من المهيات لاتصافه
بها واتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية
المنسوبة اليه المتحدة به نحوا من الاتحاد بشيء من الاشياء لكن بسبب ذلك
الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انما هي هي او ليست
الا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة
ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء واما اذا اريد
بعض هذه الاشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق في
حقها ازلا وابدا بان اريد من العدم سلب الوجود ولا ثبوت السلب
ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة
في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى ثبت لها شيء من الاشياء وارتفاع
النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث

كونه غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا بكونه وجودا
لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم على المهيات ولو كان باحكامها
الذاتية واوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون
والظلمة وانحاء والكمون واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصبغة الوجود
واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان المهيات
المعبر عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها
واوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم
على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشاء من غشاوة على
البصيرة وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم
المهيات التي هي امور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل
جاعل وتاثير علة لا علة المهية ولا علة غيرها كما ذهب اليه كافة الحكماء والمحققون
ودلت عليه صرايح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور
الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدء الاعلى الخالي عن القصور المقدس عن
النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبينا
ان اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحوا من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب
الظهور لا مهية من المهيات بل المهية يظهر بنور الوجود دون المهية فنسبة المعلولية
الى المهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية
الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث ان الحكم حكما صادقا على الجسم
بانه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض لوجود
الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض
لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لان وجود شيء للشيء متاخر عن وجوده

الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لاقيام الموجود بالمهية ولا
وجود ايضا للمهية قبل الوجود ولا ايضا ينتزع الموجودية من نفس المهية فلا وجه لاتصافها
بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل المهية تنتزع من الوجود لا الوجود
من المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان مهية الانسان
موجودة لان الاتصاف بالشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف
في الوجود او يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة
وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان
الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه او انتزاع
حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص كما بينه بعض اجلة المتاخرين والموجود
قد دريت انه الوجود لا المهية فقد تحقق ان العلة كيف يكون علة بالذات
اي بالحقيقة وكيف يكون علة بالعرض اي بالمجاز اذ لا نزاع لاحد في ان
للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او المهية او انضياف المهية
الى الوجود واتصاف احدهما بالآخر ولما بين بطلان القسمين الاخيرين
فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان ليس
في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد بينا في مبحث المهية ان الوجودات
الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقايق فالعقل
يعتبر وينتزع من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي
والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود
فلهذه المعاني الجزئية او الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة عند العقل
يحصلها من الشخص بحسب استعدادات بعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من
جزئيات اقل او اكثر في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية

لايشارك

لايشاركه غيرها واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركها
فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط
كالسواد والظهور ان ليس في الخارج لونية وشيء آخر به امتياز الشيء
الالوان ولهذا لا يصح ان يتعلق جعل بلونية فيجعل سوادا بل جعل وجودها واحد
واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج
وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز
عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى اذا زالت عنه
النفس يبقى وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي هو مات وجسميته
باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على
وجه كونه جنسا وليس الكلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي مع
قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام في
الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ويحصل الكلام ان جميع الموجودات
عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية
من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي وحيث
سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات
الممكنة في ذاتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات
التي هي اضواء وظلال الوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان
هذا الاصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله
قسطي من العلم لفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث
ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع
السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام

كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسايرين معهم فكما وفقني الله
تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للمهيات
الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني بالبرهان النير العرشي الى
صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك
له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما
يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات
صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول
عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص
فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما
هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد
عليه من وجود هذا الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات
ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات
اذ الوجود نور وما سواه فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من
الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل
له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في الذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد
عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي
يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا
وهو ذاته باعتبار كونه نور النفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس
للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور
ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع
الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات فمن حيث هوية

الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة
عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة
الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك
لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته
لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون
والاولياء المحققون وسياتيك البرهان الموعود لك على هذا
المطلب العالي الشريف باذن الله قال بعض اهل الكشف
واليقين اعلم ان الامور الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها
وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال
عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها
اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة
من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل
موجود عيني بهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها
في العين وجودا يزول به عن ان يكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني
موقتا ام غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول
نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه
حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة
حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه
ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك
ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة
ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي

علم الانسان انه محدث فانظر الى ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة
المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات الحقيقية فكما حكم
العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق
حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم
ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم
كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الوجود العيني فتقبل الحكم في الاعيان الموجودة
ولا تقبل التفصيل ولا التجزي لان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل
موصوف بها كالانسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل ولم
يتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له
وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبت عدمية فارتباط
الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو
الوجود العيني وهناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع
اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد لما نحن
بصدد اقامة البرهان عليه ان شاء الله اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان المهيات
الكلية التي هي غير الوجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات لا حظ لها
من الوجود العيني وانما حظها من الوجود اشراقها بحسب العقل من الوجودات
التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى
الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة و
غيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق
والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة
وغيرها الا ان وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث

يفيض

يفيض عنه بحسب رشح الخير الدايم وجودات ساير الاشياء فلا يحتاج في انتزاع
صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والجمالية و
الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه
تعالى ويحكم به على وجوده الاقدس بخلاف ساير الوجودات التي هي ايضا
من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور
الكلية المسماة بالذاتيات ان كانت منتزعة من نفس وجود شيء او
بالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن انتزاع تلك
الاحكام عنها ولا الحكم بها عليها الا حين صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها
عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى
واستفيد ايضا من كلامه بان تشخص الاشياء وتعينها كوجوداتها انما هو
بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم الثاني ومما
يفهم ايضا من كلامه والبسط القول فيه في موضع آخر ان كل من العين الثابتة
والوجود العيني متعاكس الحكم الى الآخر يعني ان المهية تتصف ببعض صفات
الوجود والوجود يتصف بالمهية وببعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من
الاسرار منها سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض
الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله
خير ومن فوايد كلامه ان جهة الربط بين الاشياء هي معنى الوجود لا المهية
فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب مهيتهما بل لعلاقة الوجود
كما ان الجهة الاتحاد بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب
اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة والى ذلك وقعت الاشارة
في كلام الشيخ في تفسير سورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم

بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيرية
المطلقة في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو
قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع نور الاول وهو
الكدورة اللازمة لمهية المنشأة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل
بسطوع نور الانوار جل ذكره فان وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جلاله
وجماله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للمهيات
اشارة الى امكانها فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم
عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القران المجيد بصبغة الله
ومن احسن من الله صبغة ولا شك في ان لا ظلمة اظلم من السلب
واشار في قوله لمهية المنشأة عن هويته الى ان الصادر عن المبدأ الاول
والموجود بابداعه انما هو وجود الشيء الذي هو نفس مهيته لا مهية الكليات
بل المهيات انما تنتزع من انحاء الوجودات وتشاء منها لا تاصل لها
في الثبوت بل ينتزعها العقل ثم يصفها به ويحمله عليها ولذا حكم بتقدم الوجود
عليها في الخارج وتاخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه في الكشف
عما هو بغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك
باقدام النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمن
في كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد لشيء بالحقيقة
ما هو بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون بالجسبة تجوهر
حقيقتها هو بعينه بالجسبة تجوهر فاعليتها فيكون فاعلا لا انه شيء آخر
يوصف ذلك الشيء بانه فاعل كذلك المعلول له هو ما هو بذاته اثرا ومفاضا
لا شيء آخر غير المسمى معلولا لا يكون هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران

ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والآخر اثر فلا يكون عند
التحليل المعلول بالذات لا احدهما فقط دون الثاني لا بضرب من التجوز
دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات
وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا
يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول
عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها
وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا كذا اتبين وتحقق ان هذا المسمى
بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان
يشير الى هوية ذات المعلول قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هناك
هويتان مستقلتان في التعقل احدهما مفيضة والاخرى مفاضة فلو كان كذلك
لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا متعقلا من غير تعقل علته واضافته
اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من
الضابط في كون الشيء علة ومعلولا هف فاذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا
الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون
ذات يكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها
اصلا ومبدأ ومصمودا اليه وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت
تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات يكون بسيط الحقيقة
النورية الوجودية متقدسا عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور
وخفاء بري الذات عن تعلق بامر زايد حال او محل خارج او داخل وثبت
انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور السموات والارض وبوجوده منشأ
العالم الخلق والامر تبين وتحقق ان لجميع الموجودات اصل واحد وسنخ فارد

هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل
وما سواه اطواره وشئونه وهو الوجود وما سواه وراءه جهاته وحيثياته ولا
يتوهمن احد من العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى كون
نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضب ان الاثنينية
في الوجود بين الحال والمحل وههنا اى عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل
الانسانى المتنور بنور الهداية والتوفيق ظهران لا ثانى للوجود الواحد الاحد
الحق واضمحلت الكثرات الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والان
حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات ونقذف به
على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون اذ قد
انكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شان من شئون
الواحد القيوم ونعت من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وصفناه
اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك
العرفانى الى كون العلة منها امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية
المسمى بالعلة وتاثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه لا انفصال شئ
مباين عنه فاتقن هذا المقام الذى زلت فيه اقدام اولى العقول والافهام
واصرف نقد العمر في تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك ان كنت مستحقا
لذلك واهله ولتامل ان يقول يلزم على ما قررت ان يكون
حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك اثبت
ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته
انه معلول والا لم يكن شئ منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كان
العلية عين ذات العلة والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله

عن تعقل ما يضايفه اعني المعلولية وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس
العالية والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان يكون الواجب
الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته فنقول في الفك عنه
ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي من اقسام الماهيات التي
هي زائدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس بان
قيل ان مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا ومقولة الكيف ماهية حكمها كذا وعلى
هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره الا
مع تصور مفهوم آخر هو من جنس المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن
وجوده في الذهن وانما هو محض الوجود الغنى وصرف النور والتحصل الخارجي
لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بضرب من البرهان
عقيب المجاهدات البرهانية ان الذات الاحدية كون تاثيرها وسببيتها بنفس
ذاتها المقدسة وجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض تجوهر ذاته
ليلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته الوجوبية من
غير ان يسع للعقل ان يحيل في ذهنه صورة مساوية له في الماهية كيف وقد
وضح ان لا ماهية له غير الآنية الواسعة كرسي نورها السموات والارض فالحاكم
بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان
الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تائيده وانما العقل له
الطاعة والتسليم والايمان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيته
والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده
الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة الى شئ لا يوجب كونها
واقعة تحت ماهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام

لكون الباري بذاته عالما قادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاته
مستعد للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع
وكون النفس الحيوانية بذاتها معبّرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها
ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف
وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لا انية اذ الاضافة
عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي مبدا لكل شيء وكذا اندفع اشكال
الوارد في اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضايفين
ينبغي ان يكونا معا في الوجود والمعية التي تقدّم ينافي الذي يقابله وذلك لان
عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون
بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما يعرض لهيئة الجزئين من الزمان
بحسب وجودهما في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبى
عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتاخر من
اجزاء الزمان ويحكم عليها عند الالتفات الى حالها الخارجي بالتقدم والتاخر
وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشاة العلمية مجتمعان في الحصول فان
لاختلاف النشاة وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا
بعد في ان يكون هيئة واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية
الحصول حدوثا وبقاء كالخارج وفي نحو آخر تدريجية الحدوث دفعية البقاء
كما في الخيال وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل
ولنا مسلك آخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان سيجيء في موضعه
انشاء الله العليم   اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا
كانت وجودات الممكنات كلها تعليقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف

الباري جل ذكره بسمات الحادثات وقبوله المتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات بل
الحادثات فثبت وتذكر ما لوّحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور
الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة
الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على
هذا الوجه وجود في انفسها مغاير لوجود ما يحل هي فيها وههنا نقول ليس لما
سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليست
الا تطورات الحق باطواره وشئونه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم
الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له مدخلية
في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول
للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته وهو الكمال
الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والفضل على فريضة اصل التقوم
واول التمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل
وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل فريضة التجوهر واما
بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن
هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام
وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناهي القوة والشدة
لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي بحسب اصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته
التي هي في مرتبة قوامه الاولى وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره
الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث
عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي
صفة وفضيلة له حقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه

وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة فانما يحل بشيء وينفعل منه محل قابل ولا بد
من محل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا محل له
ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم
ومن الذي يتسلط عليه بالافاضة والتكميل ويصور ذاته بما يخرج به عن القوة و
التعطيل فيكون اله العالم ذات قوة هيولانية قابلة للتغير والتبديل وايضا لو كان
له كمال ممكن اللحوق به فتعري ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليته عنه مع امكانه
الذاتي اما لاجل وجود عايق او لعدم مقتض اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد
هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العايق فلان العايق للشيء
عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضوعه والواجب لا ضد ولا موضوع
له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام الكمال له
بدوام ذاته ووجوبه والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل
اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب والنقصان اذا كان
في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك
المرتبة وما هو السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة
الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد
في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند
اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عنه بل هو علته
في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لا حظ فيه في اصل الثبوت فضلا عن كماله
وقد علمت ان لا خبر عنه الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض
اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب
حكمة الاشراق على قاعدة الامكان المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطاطاليس

كما

كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد المورد عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن
الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو اشرف
من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم
يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه
يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فاذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح
به حق المقال وعلو المرام عما يطير اليه طاير العقول باجنحة الافكار والافهام علمت
ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا
نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما وردت في السنة ارباب الذوق والشهود
وقرع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف
لجماله ونعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور ونظايره لعوز العبارة
عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والا فشأنهم ارفع
من ان لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او
يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصلة كيف وهم ينفون
الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار
والحلول مما ينادي بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات
الاحدية بالقياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة من
وجه للافهام المبعدة من وجه الاوهام واشبه التمثيلات في التقريب التمثيل
بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة و
الكثرة فان الواحد اوجد بتكراره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يكن حصول
العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لست اقول بشرط لا شيء
وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط اي طبيعة الوجود والذي

عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت
من قبل وبين الوجود المأخوذ بشرط لاشيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء
وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء
لاطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط
فافهم ثم تفصيل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة
وغير ذلك الى لانهاية وليست هذه المراتب اوصافا زايدة على حقيقة
العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي يتقوم معناه بها و
يتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى
في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد
ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعيين والامتياز في
انواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها فحقيقة الواحد من غير
لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او شخصي لها في ذاتها شؤنات متنوعة
واطوار متفاوتة ثم ينبعث في كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية في
اوصاف ذاتية عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب
الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معان ذاتية واوصافا عقلية هي المسماة
بالماهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا انها ليست
في الواقع ولا زايدة على الوجودات لا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد الواحد
بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق لظهوره في آيات الكون ومراتب
الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية
والعادية والصم والمنطقة مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات واتصافها
بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لساير الاتصافات المستدعية

للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال
لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين
الواحد والعدد مثالا للارتباط بين الحق والخلق فيكون الواحد نصف الاثنين
وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات
للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف من لسان العرفاء على هذا الوجه
اللطيف الذي غفل عنه اكثر الفضلاء اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله
في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة
عند هذه الطايفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى
ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقايق والعماء ايضا واذا اخذت بشرط شيء فاما
ان يوجد بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالاسماء
والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة
باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقايق الى كمالاتها
المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط
شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات
الى حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز
بين الوجود والماهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود
الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف بالامكان
بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاطه الامكان
الناشي من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض
الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العقلية باعتبار رجحة هذه الملاحظة التفصيلية
كما قد سبق بيانه   الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم انك

اذا امعنت النظر في حقايق الاشيا وجدت بعضها متبوعة تكشفه بالعوارض
وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض وجميعها الوجود اذ هو
المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر وفي حقيقته وروحه التي هي مثال
عقلي هو مبدء للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر
من راي افلاطن في المثل النورية وكل عقل انما يقع منه ظل في هذا العالم الهيولاني
كما تقرر وكل ما هو من هذا العالم لكونه في اعلى مراتب قرب الحق تكون الواقع منه في هذا
العالم اخفى جوهرا وانقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي كما
هو جوهر مادي انما هو نفس المادة الماخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن
جنس الجواهر وكل واحدة في هذه المراتب الثلث في الجوهرية اي الذهني والعقلي و
والمادي هي مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب
مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة الا ترى كما ان الذات
الالهية لا يزال محتجبة بالصفات فكذلك جنس الجوهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول
وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء الكلية كانت
او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن او مبدا من مباديها
الخارجية من الصور المنوعة في الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على رايهم مظهر الاسم خاص
من الاسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان ما او
مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية على نحو له جهة وحدانية تتولد
اسماء اخر مركبة المعاني مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة
على هيئة وحدانية تتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية وكما ان
الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر محيط بالبعض وكما ان الامهات
من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء

الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية ويسمى هذه
الحقيقة الجوهرية الامكانية في اصطلاح اهل الله بالجبال الرحمانية والمادة الكلية وما
تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات
الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات متكثرة بحكم كل يوم هو في شان صارت الاعراض
متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك
على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الاسماء اي بحسب
مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقايق متميزة بعضها عن بعض وان
كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع ايضا اشتراك في مطلق كونها
اسما وغير المسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقايق متمايزة بعضها عن بعض
مع كونها في الوجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة في معنى العرضية الزائدة وجودها
على وجود الجوهر لان كل ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب
اياك وان تظن بفطانتك البترا ان مقاصد هولاء القوم من اكابر العرفاء
واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية والتخيلات
الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات
الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين
والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة
في الاشياء التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر
عندهم ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا
كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع
في كلام بعض منهم ان تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه ان تكذبهم
بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي فهذه المباحث

السابقه وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة
من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا يسحاشى
عن اظهارها وان كان المتفلسفة ومقلدونهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع
على حقيقة ما ذكرنا وتشوقت الى ان يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البرهان
فاستمع لبيان التوافق في هذه مما يتوهم انها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره
ولا تسيئ ظنك ارباب الحقايق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية
مع اعتبار صفة من الصفات وتجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون
الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى في مرتبة ذاته لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء
عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محقق الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى
في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او حالة غيرها مصداقا
لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون في اتصافه بشيئ منها مفتقرا الى
عروض هيئة وجودية كما في حمل الابيض من الجسم ولا الى معنى سلبي كحمل الانسان
او معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما
في حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على مهيات الممكنات وهو لا
العرفاء ايضا قائلون بعينية صفاته تعالى لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات
الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا
اقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما يقبل النزاع لاحد فيه ومن ههنا يعلم ان كون
الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اي اعتبار الهوية والوجود
واعتبار المعنى والمفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون الاسماء
الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تعدد الواجب او الجهات
الامكانية فيه او التركيب في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيئ من

هذه المعاني علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات
والاصالة في نحو من انحاء الوجودات لا في المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان
وكذا اللامجعولية واللامفاضية انما يتحققان في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية فهي
كما انها في المجعولية تابعة للموجود اي بالعرض فكذا في اللامجعولية فاسماء الله تعالى
غير مجعولة ولا لا مجعولة فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلي لا الامكان ولا
التعدد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة
في جهات التاثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول اذ
سبب تعدد الايجاب هو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعدد
معاني الصفات التي مصداقها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر
فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين الاسماء الحسنى
كلها والتكثر فيها بحسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التي
هي مفاتح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لانها مع كثرتها العقلية
مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية
السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل بصفاتها
المتكثرة الكمالية والنسبية تتعين بها شؤن الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها ليست
بموجودات عينية ولا تدخل في الوجود الاحدي اصلا فهي ثابتة في العقل معدومة
في العين ولها الاحكام والاثار بوجه عرضي لانا قد ذكرنا ان الاثر في الحقيقة
لا يكون الا للوجود ولكن كثرتها العقلية تؤدي الى كثرة آثار الوجود في الخارج
كثرة يرجع الى وحدتها الحقيقية في الكل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر في العلم
الذاتي لان علمه لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة احديته ثم الجود
الالهي وفيضه الاقدس اقتضى ظهور الذات بكل منها على انفراده مستغنيا

في حضرة العلية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل التكثر بهذا الوجه
في اثبات التكثر في الحقايق الامكانية ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الآلهيين
حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم في اثبات
التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود وحدة شخصية ان هويات
الممكنات امور اعتبارية محضة وحقايقها اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار
حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات
الكريمة القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وساير الملائكة
المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتجددة
بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتقنة وبالجملة النظام المشاهد
في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف
اشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من
الحقايق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعني بالحقيقة
الا ما يكون مبدءا لاثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام
والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه وما يترائى
من ظواهر كلام الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية وانتزاعية عقلية ليس معناه
ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في قصة المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم
ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين
العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان او اختلالها من نهج الوحدة [illegible]
فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقايق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية و
استحقاق فطري يمكنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون
ذا جهتين جهة يكون بها موجودا او واجبا بغيره من حيث هو موجود وواجب بغيره وهو

بهذا

بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى
بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في اي درجة من درجات الوجود قوة
وضعفا وكمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما ينبعث من وجوده عن مرتبة الكمال الواجبي
والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات
القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية
يحصل للوجود حقايق عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالمهيات والاعيان
الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة
معينة من القصور فاذن ههنا ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة
ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار
موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونها
موجودا مطلقا من غير تعيين وتخصيص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهو بهذا
حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الحقيقة الواجبية ومع الهويات الامكانية
لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرق الزوال
والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف
بها مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق ولكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم
بوحدته مع انبساطه وسريانه في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا
بشرط شيء الذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب
متفاوتة الثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها
الذي هو اعتباري محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات
وهو مما لا غبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراز الوجود عن الممكن امر
متحقق في الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهني فالحقايق موجودة متعددة في الخارج

لكن منشا وجودها و مالك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته
لا بجعل جاعل ومنشا تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها
موجودات حقيقة لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية
وتعددها اعتباري ولما كانت العبارة قاصرة من اداء هذا المقصد لغموضه
ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويختلط عند العقول ولهذا
طعنوا في كلام هولاء الاكابر بانها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح و
يبطل به علم الحكمة وخصوصا فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس
والصور والاجرام وانحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات وما اشد في السخافة
قول من اعتذر من قبلهم ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما
ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما
ليس انكاره في جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنية نعم ربما
يكون بعض المراتب الكمالية مما تقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها
وعلوها عن ادراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار
لا ان شيئا من المطالب الحقة مما تقدح فيها وتحكم بفسادها العقل السليم والذوق
المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجلية واللوازم
الطبيعية من غير العمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا يكون باطلة
قطعا اذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فضل
الحق دون الصناعيات والعمليات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة
الواهمة وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي لا تبديل لها مما يحكم
بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الاصلية قال الشيخ الفاضل الغزالي
اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في

طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل
وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فليترك وجهله وقال عين القضاة
الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب
فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول
عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هولاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية
بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقتضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق
ان من له قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات راسا
ومن النصوص على اتصاف الموجود بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية
كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلثة في التوحيد حيث قال والمرتبة
الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين
ويسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا
بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا وهو
يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا
غاية علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من يفرق
نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض وساير الموجودات بل يرى
الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكره
ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة
واعتبار ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحدا وهذا كما ان
الانسان كثير اذ انظر الى روحه وجسده وساير اعضائه وهو باعتبار آخر
ومشاهدة اخرى واحد اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية
واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل

روح وجده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق والاستتار مستغرق واحد
ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود
له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات
واحد وباعتبار آخر سواه كثيرة بعضها اشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان
لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية الكثرة ويستفيد من هذا الكلام ترك
الانكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث
انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما امنت به صفتك
كما انك اذا امنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبيا و
هذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرء
كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال في موضع
آخر من كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم يضعف منته فانه في حال
اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله
اثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للواحد الحق الذي به وجود
الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل
عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا
يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر انسان او خطه او تصنيفه فراى فيه
الشاعر والمصنف وراى آثاره من حيث انه اثره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض
فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث
انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا
الا بالله ولا محبا الا الله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله
فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني في نفسه واليه الاشارة بقول من

قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر اشكل
لضعف الافهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة
مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك
لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا الحبر القمقام الموسوم عند
الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون تانيسا لقلوب السالكين مسلك اهل الايمان
ودفعا لما يتوهمه بعض منهم ان هذا التوحيد الخاصي مخالف للشرع والعقل اما
العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان دار التكليف والوعد والوعيد
على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشآت واثبات الافعال
للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما
سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير ان هذه وحدة يندرج فيها الكثرات
انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي
هي له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الموجود الصرف البحت الذي لا شوب
معنى آخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته اصلا فله ايضا افاضات بنفسه وبحسب
ذاته ينبعث عنها الهيئات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان منشا
موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغني عما
سواه وسيسمع لهذا زيادة توضيح

في كيفية سريان حقيقة الوجود
في الموجودات المتعينة والحقايق الخاصية اعلم ان الاشياء في الموجودية
ثلث مراتب اوليها الموجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود
الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق
والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا
ادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في

العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه
وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير
تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه وآثاره فهو
بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده
بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات وانما لواحق ذاته شرائط
ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر
سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد و
التحدد في وصف او اسم او تعين او غير ذلك حتى عن هذه السلوب باعتبار
انها امور اعتبارية عقلية   الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف
زايد والنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر و
المركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة
هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على
نحو آخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما
يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية
اي مبدء للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح المهيات
لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم
والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم
بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات
الخارجية بل الحقايق الخارجية ينبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو
اصل العالم وفلك الحيوة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية
وحقيقة الحقايق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالمهيات

فيكون

فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس
محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان
انبساطه على المهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الاشارات
على التمثيل والتشبيه وبهذا امتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل و
الاشارة الا من قبل آثاره ولوازمه ولهذا قيل نسبة هذا الوجود الى الموجودات
العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي
الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات
مقربة من وجه مبعدة من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود
الانتزاعي الاثباتي العام البديهي والمتصور الذهني الذي علمت انه من
المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على اكثر اصحاب
البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ
المحقق صدر الدين القونوي بعد ان صور الموجود بالمعنى الثالث ومثله بالماء
بقوله الوجود مادة الممكن والهباء المهياة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان
في علمه مهية بهذه العبارة والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده
بقيد الامكان وبعده عن حضرة الوجود واسره في ايدي الكثرة وقد
سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محيي الدين الاعرابي الحاتمي في
مواضع من كتبه نفس الرحمن والهباء والعنقاء   قد ثبت مما ذكرنا
انه اذا اطلقت في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود
بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا يلزم عليهم المفاسد
الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما ينشاء لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين من
الضلالات والعقايد الفاسدة من الالحاد والاباحة والحلول والاتصاف

الحق الاول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقايص والحادثات فعلم ان التنزيه
الصرف والتقديس المحض كما راه المحققون من الحكما وجمهور ارباب الشرايع
والفضلا من الاسلاميين باق على وجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب
الوجود على ما بيناه وكما قيل من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه
الا من له بصر وللاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها مما تنتزع من كل
منها بنفسها الوجود العالم العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات
المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره وليس
المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي وذكر الشيخ العارف
صدر الدين القونوي في كتابه المسمى مفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث
ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعيته تلك الحقايق
يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية
الشي باعم اوصافه واولها الحكماء طور المدارك تقريبا وتفهيما لا ان ذلك
اسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسيره لفاتحة الكتاب اشارة الى مرتبة
الاولى الواجبية بقوله فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا
رضي الله عنه في بيت له والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للآحاد
في اول ما ينشا من الوجود الحق لما تحققت وتصورت جسمانية تلك
المراتب الثلث علمت ان اول ما نشار من الوجود الواجبي الذي لا وصف
له ولا نعت لا صريح ذاته المندمج فيه جميع الكمالات والنعوت الجمالية
والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العما ومرتبة الجمع
وحقيقة الحقايق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود
المطلق الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة

الواحدية وحضرة الالهية وهذه المشابهة ليست علية لان العلية من حيث كونها
علية تقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما تتحقق بالقياس الى الوجودات
الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا
في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة نحو مخالف لساير الوحدات
العددية والنوعية والجنسية لانها مصححة جميع الوحدات والتعينات فالوجود
الحق الواجبي من حيث الاسم الله المتضمن لساير الاسماء منشا لهذا الوجود
الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى
المندمجة في الاسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة مؤثر
في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق
انما يثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول
بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام حملي بالقياس الى الموجودات
المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار فالاولية ههنا بالقياس الى ساير الصوادر
المتباينة الذوات والوجودات والا فعند تحليل الذهن العقل الاول الى
وجود مطلق وماهية خاصة وجهة نقص وامكان حكمنا بان اول ما ينشا هو الوجود
المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاص وتنزل خاص تلحقه امكان
خاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار احدية ذاته مقدس عن الاوصاف
والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله
جميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع احديتها
الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه
غير الماهيات والاعيان الخاصة الا ان له في كل مرتبة من المراتب الوجود
المطلق والواحدية الاسمائية آية العالم وجودا وماهية فسبحان من ربط الوحدة

بالوحدة والكثرة بالكثرة والألم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو مناط
التأثير والايجاد   لما تكررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود
يشترك بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي نظره العدم
وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى
المصدري الذهني فقد تبين ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على
ذات اصل فضلا عن اطلاقه على ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات ومبدأ
الحقايق والوجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول
والوجود الاثباتي كما في قولك او   موجود شاعر او زيد كاتب وهذا الوجود
النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما نقول زيد موجود في البيت
معدوم في السوق بل هو ما يوصف بالعدم اذ لا وجود له في الخارج مع تقييده
بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند
كثير من المشايخ الموحدين كالشيخ محيي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب
وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلميذه
الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء
مرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق
على الواجب تعالى واني لاظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي
انما نشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة اطلق
لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية
حيث قال آن خداوندی که هستی ذات اوست جمله اشیا مصحف
آیات اوست وقال الفردوسي القدوسي في ديباجة كتابه جهان را
بلندی وپستی تویی ندانم چه هر چه هستی تویی وقال العارف المعنوی

مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه ما عدمهاییم هستیها نما تو وجود
مطلق وهستی نما واما عند علماء الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء
عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم اطلاق الوجود بل الموجود ايضا
عندهم على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف
المتحقق بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا نقصا للواجبية فهل
يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم
الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة
من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم
يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه يحمل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى
وتكفيره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود
امر ذهني ليس عينا بالذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا لكن
حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله ورد عليهم بتكفيره بعيد
عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء الصوفية متفقون على تنزيه
ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراكه ذاته الاحدية بالكنه الا ان الطريق
خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في
التوحيد ومن تأمل في كتبهم وزبرهم تأملا شافيا يتضح لديه انه لا خلاف لاحد
من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود ويظهر له ان
اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدين السمناني في حواشيه
المتعلق بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي يرجع الى
مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها
ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلامه

الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظهر ان الشيخ
قائل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق
هو المنبسط على المهيات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في
بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت اذ من جملة نعوت
المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء
في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه
الوجود البحت الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي
او صفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام
صفة او حيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او يراد
انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اي في مرتبة الاحدية
او باعتبار مظاهر اسمائه ومحالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته
من جهة سعة رحمته ونفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته ومنها ما قال في موضع
آخر من كتابه ليس في نفس الامر الا وجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده
بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق و
قال في موضع آخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق
ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد
وعدمية المهيات الممكنة ولقد تنبهت على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين
كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء
اشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير ذلك
من المواخذات التي يرجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين
العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة

والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد
منه مهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار
ارادة احد من معنى الوجود الحق والمطلق او المقيد والا فمن تامل في الحواشي
التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ
في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص اهل الله
امورا وراء طور العقل الفكرية قبل ان يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير
عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في
ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع
في الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين مستند
اعتقاده الى الكتاب والحديث مع تخالف عقايدهم وتباين آرائهم و
لكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل
السايرين للاشارة الى توحيد الخاص واما التوحيد الثالث فهو توحيد
اختصه الله بنفسه واستحقه بقدره والاح منه لايحا الى اسرار طائفة من صفوته
واخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا
الطريق وان زخرف فواله نعوتا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك
يزيد العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة والى هذا التوحيد شخص
اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في
عين الجمع وعليه تصطلم الاشارة ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر اليه عبارة فان التوحيد
وراء ما يشير اليه مكون وقد اجبت في سالف الزمان سائلا سالني عن
توحيد الصوفية بهذه القوافي الثلث ما وحد الواحد من واحد اذ كل من
وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده

اياه توحيده ولنعت من نعته لاحد **فصل** في تنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان
مهياتها كانك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا حقا صنيا
واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للمهيات والاعيان الامكانية
وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها نحو من انحاء ظهور الوجود
وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات والمشهود في كل
الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت
مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة الممكنة كمعنى الانسان والحيوان
حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظايرها في كونها مما لا تاصل لها في الوجود
عينا والفرق بين القبيلين ان المصداق في حمل شيء من المهيات الخاصة على ذات
هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني او الذهني وفي حمل تلك الاعتبارات
هو مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء المهيات الخاصة
امور عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم
المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك
المعاني الكلية حكاية لحال المهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما ليسا
من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتاثر منها العقول والحواس بل
الممكنات باطلة الذوات هالكة المهيات ازلا وابدا والوجود هو ذات الحق
دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد
من الوجود معان كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته
هو المسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته لفعله بنوريته سموات الارواح وارضي
الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور يظهر به احكام المهيات
والاعيان وبسبب تمايز المهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل

وتاثير كما اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات فقبل كل
احكام كل من المهية والوجود الى الآخر وصار كل منها مراة الظهور احكام الآخر فيه بلا
تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما
التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به المهيات
بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد المهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشكاة
والرواشن فانكشف حقية ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان المهيات الامكانية
امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وامثالها داخل فيها ولا بمعنى
انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة
لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا
في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره
وشئونه وانحاؤه والمهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب
الوجود وتطوره باطوارها كما قيل شعرا وجود اندر كمال خويش ساري است
تعينها امور اعتباري است فحقايق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا
واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها لعم هي تصير مظاهر ومرائي
للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات
الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية سيه روئي ز ممكن در دو عالم جدا هرگز
نشد والله اعلم ترجمة لقوله الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات
واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا الى تفسير هذه الاية
عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرازا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود
الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل

هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق راى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجوده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فاذن كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخين العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقايدنا على ميزان القرآن والحديث وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتها من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القران والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة اطرحناها و حملنا الآيات والاحاديث على مدلولها الظاهر ومفهومها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسم في حقه تعالى وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد اجراء الاخبار على هياتها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له التعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت

هست در وصف او بوقت دليل نطق وتشبيه وخواشي تعطيل

ومنهم من كفر المأولين في الآيات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها ويؤيد ما وقع في كلامه صلى الله عليه وآله ان للقران ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الآيات والاخبار محمولة

على ظواهرها ومفهوماتها الاولى من دون تجسم وتشبيه فلا فايدة في نزولها وورودها على عمومها الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبا لتحير الخلق و ضلالهم والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على ثلث طبقات الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على مفهومها الاول من دون مفسدة يلزم منه نقصا ونقضا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء الظاهريون من الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الآيات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ولم يتعد بواطنهم واسرارهم الى ماوراء طور العقل الفكري والعلم النظري الطبقة الثالثة هم الحنابلة والمجسمة من اهل اللغة واهل الحديث وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الههم الجسم او جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الائق بحال اكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطبقة الثالثة كما صرح به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا او منزها صرفا ومقدسا محلا كما قيل كن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتورية وظن ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا ومقدسا محلا فبقي لهم ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طرفي العالم والمقصر اي المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظرون في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة باليسرى والمأولة باليمين واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين يعلم ان كل ممكن زوجي تركيبي له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه كما ذكره فبالعين اليمنى ينظر الى الحق فيعلم انه الفايض على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال

وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس له حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم ولا شان الا قابلية الشؤن والتجليات وهي في ذاتها
اعدام ونقايص فينتهي اليها كل نقص وآفة وفتور ودثور قايلا لسان مقاله
طبق لسان حاله في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود وشفيفها عن لون الكون
وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود في ذاتها دق الزجاج
ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانها قدح ولا خمر ان
بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العرفاء ولم يبلغوا
مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم
عليهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية
وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة
وقواها الروحانية والجسمية والله هو الظاهر المجموع لا بدوله وهو حقيقة الانسان
الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة منه وذلك
القول كفر صريح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر
الشنيع الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم تتحاشى عنه اسرارهم
وضمايرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة
على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا
ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات
الخاصة فيجري عليه احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات
الالهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة او العينية
الخارج عن دايرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب و تجل من تجليات غيب
الهوية وحال معين كباقي الاحوال الذاتية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد

والوارد لان فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود
المحدث وفيها اي في الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قال
في مدارج المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم
الملك الودود ولا نهاية لعلاه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل
الوجود بهذا النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة
بل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ الاكوان ويمكن
ايضا ان يكون مرادهم من الموجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكل ما يكون للعقل
سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط
لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه
فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان
وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن سبيله
وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده
انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته يظهر بذاته على ذاته
في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا
الظهور ظهورا اخرى على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر
المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرايا
العقلية والنفسية والحسية بمدارك كل شاهد وعارف وبمشاعر كل ذكي وبليد
وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك
كمالا ونقصا والتكثر في الظهورات او التفاوت في الشؤنات لا يقدح وحدة
الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الازلي
عما كان عليه بل الان كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه

الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددت في الاشارة

الى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن تكون على
وجهين شيئية الوجود وشيئية المهية وهي المعبرة عندهم بالثبوت فالاولى
عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة
عن نفس معلومية المهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها
منه والحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في اي طرف كان خارجا
او ذهنا من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس
الوجود كما زعمه المعتزلة بل على ما هو راي المحصلين من المشائين وقد علمت
ان موجودية المهيات ليست بان تصير الوجود صفة لها بل بان تصير معقولة
من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو المهية كما مر ذكره مرارا
وبهذه الشيئية تمتاز مهية الممكن عن الممتنع ويقبل الفيض الربوبي ويستمع
كن فيدخل في الوجود باذن ربها كما اشير اليه في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ان مهية كل ممكن على ما قررت هي عين
وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون متقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن
الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية منشاها علم الحق الاول
بذاته وتعقله لمراتب الهية وشئونه ذلك الوجودات قبل ان تنزلت
وتعددت وتفصلت كانت لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات
ذاتية ينبعث عنها المهيات والاعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة ايضا
تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه
علما كماليا هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم الا ان معلوميتها في
الاول على هذا الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقائق الامكانية في

علم الحق تعالى منشا الظهور تلك الوجودات في المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها
العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا افاضت الوجودات
عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات
مهية من المهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود
كما هو شان كل مهية مع وجودها المتمايزة عن غيره فلم يزل في شيء من المراتب الواقعة
في الخارج تقدم المهية الخاصة على وجودها المنسوبة هي اليه الا في مرتبة علمه تعالى
فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الاشياء
اجمالا وبمهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلا عن وجود الحق
تعالى اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك بانه
من ذي قبل ان شاء الله واما في الخارج فكذلك لان الفايض والمجعول
ليس الا انحاء الوجودات بالذات والمهيات تابعة في الفيضان والجعل
بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان موجودية الاعيان وقبولها
للفيض الوجودي واستماعها للامر الواجبي بالدخول في دار الوجود
عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة واما
الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود والتميز المخصوص باعتبار
تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله كان الله
ولم يكن معه شيء ومعلوم ان ليس للمهيات الامكانية عند اهل الله
والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية الا على ضرب
من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطايفة الفايزة بالحق ابو القاسم
الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال الآن كما كان

وذکر الشیخ علاء الدین فی رسالة فواید العقاید فی صفة اهل الله وهم الذین
یصلون الی مقام الوحدة من غیر شبهة الحلول والاتحاد والمشاهدون
جمال ربهم کما کان ولم یکن معه شیء ویعرفون الآن کما کان وقال فی هذه
الرسالة حکایة عن نفسه وابصر کل شیء هالکا الا وجهه واعاین کل من علیها
فان من غیر شک وتخمین وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه
المقدمات فنقول ان الماهیات والاعیان الثابتة وان لم تکن موجودة
براسها بل مستهلکة فی عین الجمع سابقا وفی تفاصیل الوجودات لاحقا
لکنها بحسب اعتبار ذواتها من حیث هی هی بحسب تمیزها عن الوجود عند
تحلیل العقل منشاء الاحکام الکثرة والامکان وسایر النقایص والذمایم
الملازمة لها من تلک الحیثیة ویرجع الیها الشرور والآفات التی
هی من لوازم الماهیات من غیر جعل فیصیر بهذا الاعتبار وقایة للحق عن نسبة
النقایص الیه فعدم اعتبار الاعیان والماهیات اصلا منشأ للضلالة
والحیرة والالحاد وبطلان الحکمة والشریعة اذ باعتبار شیئیة الماهیات
واستناد لوازمها الیها یندفع کثیر من الاشکالات منها وقوع الشرور
فی هذا العالم وصدور المعاصی عن بعض العباد بسبب قصور غلبه ونقص
جوهره وسوء استعداده ومنها سر القدر علی ان بعض المحققین من
الموحدین عدوا شیئیة الاعیان من جملة شؤنه باعتبار بطونه علمه
بصور تجلیاته الذی هو عین ذاته فی مرتبة سابقة علی ظهورها لکن الخوض فی
هذه المسئلة تحیر العقول الضعیفة وقل من العلماء من لا یکون هذا السر ضاره
مضرة علیه وفتنة مضلة لرسوخ علمه وقوة سلوکه وثبات عقله فلا تزل قدمه
عن سنن الحق وصراطه المستقیم والی ذلک اشار القونوی بقوله وان کانت شئونه

ایضا من احکام ذاته الکامنة فی وحدته ولکن ثم فارق یعرفه الکمل وههنا بحار لا ساحل
لها ولا مخلص منها الا لمن شاء الله وقال ایضا ومطلق الظهور حکما للاشیاء او مطلق
الظهور عینا للوجود وتعین الظهور الحکمی بالتمیز للمشهود وتعین الظهور الوجودی فی
کل مرتبة من المراتب التی اشتمل علیها العلم بالنسبة الی الوجود المطلق من وجه مخالف
لظهور تعینه فی مرتبة اخری وحکمه ایضا فی مرتبة مغایر لحکمه فی مرتبة اخری وان حصول
الاشتراک فی الظهورین امر جامع غیر الذی امتاز به کل منهما عن الآخر فالثابت لشیء
فی شیء من شیء بشرط او شروط او المنتفی عنه لا یثبت له ولا ینتفی عنه بعدم ذلک
الشرط او الشروط مرتبة کان الشرط او حالا او مکانا او زمانا او غیر ذلک واحکام الوجود
من حیث کل تعین وبالنسبة الی کل معین المراتب والاحوال ونحو ذلک لا نهایة
لها من حیث التفصیل وان تناهت الاصول انتهی کلامه فیه بیان نف
الکلام من سبیل آخر فی کیفیة لحوق الشرور والآفات لطبیعة الوجود علی وجه لا ینافی
خیریتها الذاتیة لعلک قد تفطنت مما سلف ذکره بانه متی تجلی الوجود الحق الاحدی
علی ماهیة من الماهیات المتباینة بحسب مفهومها وشیئیتها ولوازمها وقذف بالحق
علی الباطل فصارت موجودة بوجوده وواجبة بوجوبه حقایقه تظهر فی کل منها بحسبها وتلون
بلونها واتصف فی کل مرتبة من مراتب التعینات بصفة خاصة ونعت معین وقد علمت
سابقا ان تلک الصفات والنعوت الذاتیة المسماة بالماهیات عند الحکماء والاعیان
عند العرفاء متقدمة علی الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لکون
المفاض والمجعول انما یکون هو الوجود لا الماهیة فالتخالف بین الماهیات بحسب الذات
وبین الوجودات بنفس الشدة والضعف والتقدم والتاخر والعلو والدنو وبالجملة
الوجود مع وحدة حقیقته الذاتیة یظهر فی کل شیء بحسبه کالماء الواحد فی المواضع المختلفة
فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وکشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه

بحجب الذات عن الالوان قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة في شرح
بعض الاحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة
التقييدية وكان في غاية اللطف فان ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم
انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية لتعينه وظهوره انتهى فقد ظهر ان
كل ما نسب اليه المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها
من وجه ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات ومهية وجهة
وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات وله الحمد والشكر على افاضة
الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين مهية ووجود وحيثيتي امكان
ذاتي ووجوب غيري وصحة اثبات ما نسب اليه له وسلبه عنه وكل منهما بجهة وعلمت
ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية
هي المهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه يرجع الى
هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرها بلا تناقض وتاويل فالايجاد والافاضة والفعلية
والتكميل والتحصيل والبقاء والاطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور
والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل تلك
واستطاعتهم كما نظم بعض الفرس حيث قال از آن جانب بود ايجاد وتكميل
وزين جانب بود هر لحظه تبديل والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية
والمهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الاقدس المسمى
بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الاتم
الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود
تلك المهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها
من الحق يسمى عندهم الفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ التقدير تابع

لعلم الله

لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته وهذا لا ينافي حدوث
الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه ان شاء الله
عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل
على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله من حيث
انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمان والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي
يتبين كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الاشاعرة وبالجملة
ان النقايص والذمايم في وجود الممكنات يرجع الى خصوصيات المحال و
القوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع
توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز احديهما قوله ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل
كل من عند الله وما احسن ما وقع متصلا بهذه الآية ايماء بلطافة هذه المسئلة من
قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة والمعلول
قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هي اثار على
وجه العلل وفيها هلك من هلك ولا مرها العلماء حيارى فيها فمنهم من يثبت
الاسباب ومنهم من ينفيه ولذا قيل ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى
وجهال فمن استشفى من هذه الداء العضال والمزلقة التي لا تخلص منها الا المخلصون
اصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان
لكل شيء كما ان وجها خاصا على رب الارباب ومسبب الاسباب به يسبحه
وينزهه ويحمده والتاثير الذي يشاهد من الاسباب انما هو اسم من اسمائه
الحسنى الذي هذا السبب مظهره ويسبح له بلسان الذاكرية في مرتبة لا من نفس
ذاته الكائنة فانها فاسدة فاختلاف الحقايق في الموجودات يرجع بوجه

الى اختلاف الاشيا لكن الشرور والنقايص ترجع الى خصوصيات القوابل
واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتاخرة عند نزول
حقيقة الوجود ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة
يضاف الى الحق تعالى ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات
يضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام واذا مرضت فهو
يشفين فانه صلوات الله وسلامه اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفي
قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم اشارة
الى ان العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام
بل لكون العقوبة من نتايج اعمالها وافعالها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هي
حمالة الحطب نيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن ادى نهمته الى مرض شديد وان
المغفرة والرضوان من لوازم جود الاول ورحمته وافاضته وجوده على الاشيا
حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلى الله عليه وآله حيث ذكر في دعائه
الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث آخر منه صلى الله عليه وآله فمن وجد خيرا
فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الاحد فاضة
الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل
ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل في كيفية كون
الممكنات مرائي الظهور الحق فيها ومجالي التجلي الالهي عليها قد اشير فيما سبق ان جميع
المهيات والممكنات مرائي الوجود الحق تعالى ومجالي الحقيقة المقدسة وخاصية
كل مرآة ان يحكي صورة ما تجلى فيها الا ان المحسوسات لكثرة نشورها وتراكم جهات
النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية البعد كما ذكره معلم
المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان

ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور
على الاشياء هو بعينه ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه
لغاية تماميته وفرط كمال فضله من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهو
الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره الاولي لاستحالة
المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو
المضيء في النورية فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود
الواجبي بعبارة اخرى والافاضة والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلية والتأثير
في لسان قوم آخر والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة
والتعدد حسب تكثر الاسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس فظهرت
الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات بحسبه لا ان لها
بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهم بعض من لا يرى
انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محي الدين في الباب السادس
والستين من كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة
يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم
المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته
ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما
راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة
معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا
عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها اذن
اعجز واجهل واشد حيرة اقول ونبه بذلك على ان تجليات الحق ارق والطف
من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت عن ادراكه الى ان يبلغ عجزها ان

يقول بل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول لا لمحة العدم الصرف وقد علمت
انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه شيء مباين للمقابل ولا بالامكان
البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور
الحق في الاشياء وتجليه على مرائي المهيات وظهوره في كل شيء بحسبه فان
وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس مهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات
الواجبية لقصوره ونقصه وامكانه فيه لا منفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله
في التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجلي واحد وافاضة
واحدة انما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد المهيات واختلافها تحقق
وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد ومنه يستفاد ان العلم بكل حقيقة لا يكون
الا حضورها لا حصول شبح آخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها والا لزم
التكرار وقد نفاه العرفاء كما تبين لك ومن هنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اخرى
هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند
تجردها واتصالها بالمبدأ الفياض اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من
جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ
الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلايل مذكورة في كتب اهل الفن وعند المحقق
يظهر على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان بسبب الاتصال التام
للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها وبقائها
بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان
يأتيها من الحقايق غيرها وقعت في الاعيان والا يلزم التكرار في التجلي الالهي
وهو مما قد ثبت بطلانه ومما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون
بان وجود الاشياء في الاعيان هو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء

وان

وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي
فكل ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس
يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا اشباحها ومثالاتها واما الناقص
المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة
معتقده فاذا تجلى له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقده كذلك ينكره ويتعوذ منه
ومن هنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من
الاشياء واليه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد
منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية وينكره الا يعطيه نشأته والسالك
الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته
عن الخلق لضيق الفاني عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق
وغاية الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن المراتب
الالهية وتجلياته الذاتية والاسماء واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي
الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى
الخلق بالحق غير في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا
المقام بالاشياء من جهة العلم بمبدأ الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها
الثابتة ومهياتها فيصدق ح انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي
له غيب السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرائي ذات
الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقايق الاشياء لكن مرآتية كل من المرآتين
بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات
الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومراتب القوى الخيالية الكلية
التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية هي التي مظهر الصور الخيالية

والجليدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر الصور المبصرة والحاسة السمعية
والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربعة انما يكون مرائيها لا
خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها
ومرائي لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرائيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد
ذات كل منها بقيد وجودي لم يكن صادقة من كل الوجوه وان لم يكن كاذبة ايضا
من كل الوجوه فانت اذا نظرت الى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد او
زجاج مثلا حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا يكون هي عند
ذلك مظهرا لها لتقيدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر
اليها نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصور
المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق والا لم يكن ملتفتا اليها فلاجل ذلك لم يكن
المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده
الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلفت المرائي صغرا وكبرا واستقامة
واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المرآة تحديبا وتقعيرا
وصقالة وكدورة وان لم يكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الامكانية واما الحق
سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة بفيض الاشياء ومعقوليتها
يكون ذاته مظهرا لمظهرية الاشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان
ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدا للاشياء فكذلك شهود ذاته مبدا لشهود
الاشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان
شهود ذاته ليس ولا يمكن الا نفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه
بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم
فكذلك شهود ذوات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة

بلامغايرة

بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليها
من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية
الحق وشهوده فثبت وتحقق ان ذاته تعالى من ذاته حيث مرآة يدرك بها صور
الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف
مرائي الممكنات قد علم بما ذكر انه لا يمكن معرفة شيء من الاشياء الا بمعرفة
مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقا اذ وجود كل شيء ليس الا نحوا واحدا لا يحصل
الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد واثنينية في
تجلي الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني بالاشياء ذوات الاسباب
لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي
الاقدام قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة العامة
ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا
يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في
الكتب المشهورة من ان العلم بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا
علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة ولا برهان بل السر فيه ان المعلول كما حققنا
ليس الا نحوا خاصا من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة
عرف شؤونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا
النحو الخاص كمن رأى وجه الانسان في واحدة من المرائي المختلفة صغرا
وكبرا وتحديبا وتقعيرا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محيي الدين
الاعرابي هذا المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم
عند تقسيم العطيات الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات
لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلي له

ما راى سوى صورته في مراة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه راى
صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها مع علمك
انك ما رايت الصور فيها او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية
التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى
من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مراتك في رويتك
نفسك وانت اذا مرآته في رويته اسمائه وظهور احكامها ليست سوى عينه انتهى
ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس
وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات
الحق والرد والانكار منهم يؤول الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض
واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول
القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبحونه عن شوايب التشبيه والنقص ويمجدونه
عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال من كان من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض
الحكماء ينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها
وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه
كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شانهم ادراك الحق الاول الا في مقام
التشبيه والتجسم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فيقبله القلوب والنفوس الناطقة
لانها مشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره
العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشأتها الامر تبة البعد عن عالم التجسم والتجاسم
عنه فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية
ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن لعطيته شأنها وذلك لان
كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة

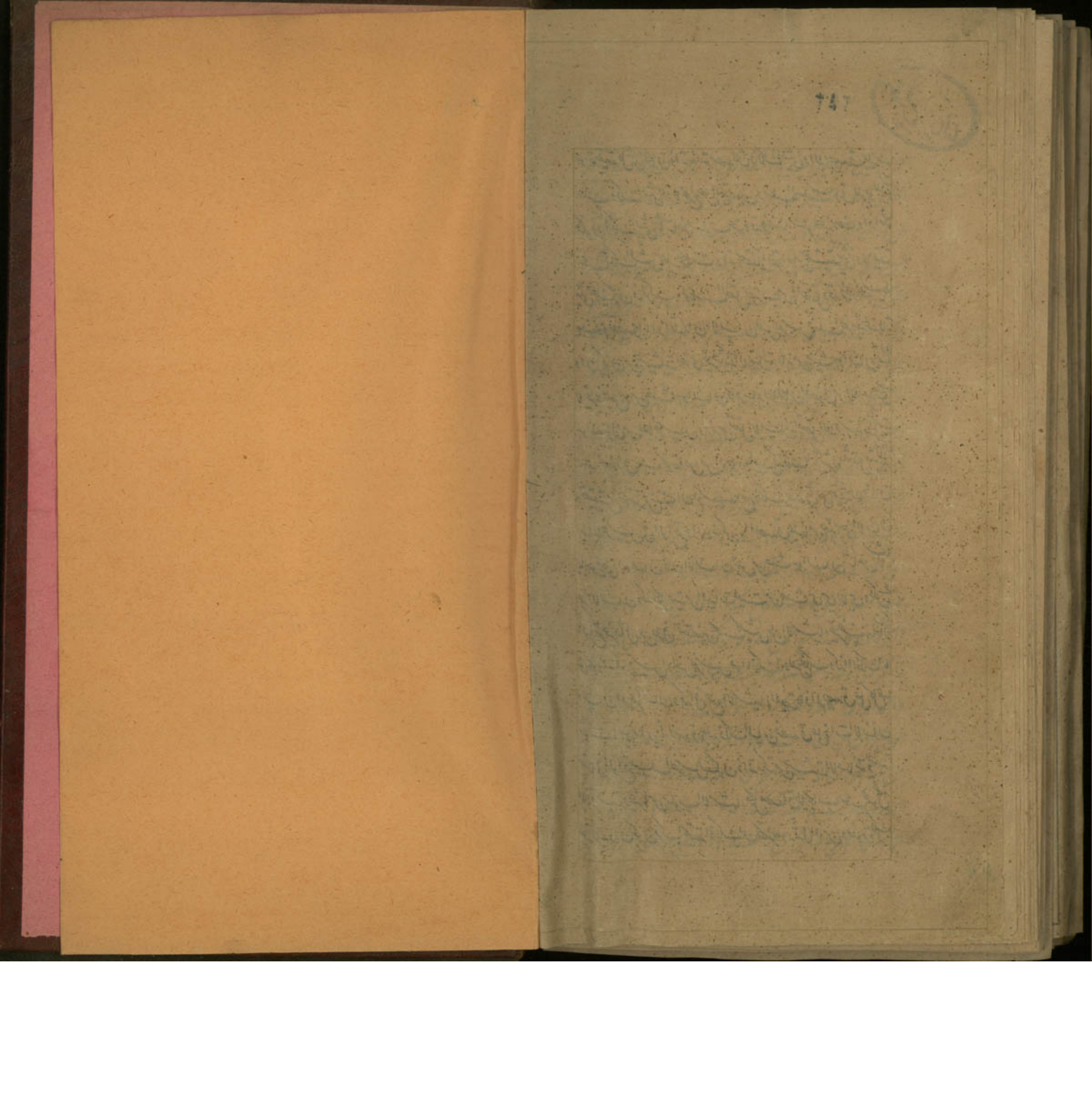
ولا يظهر

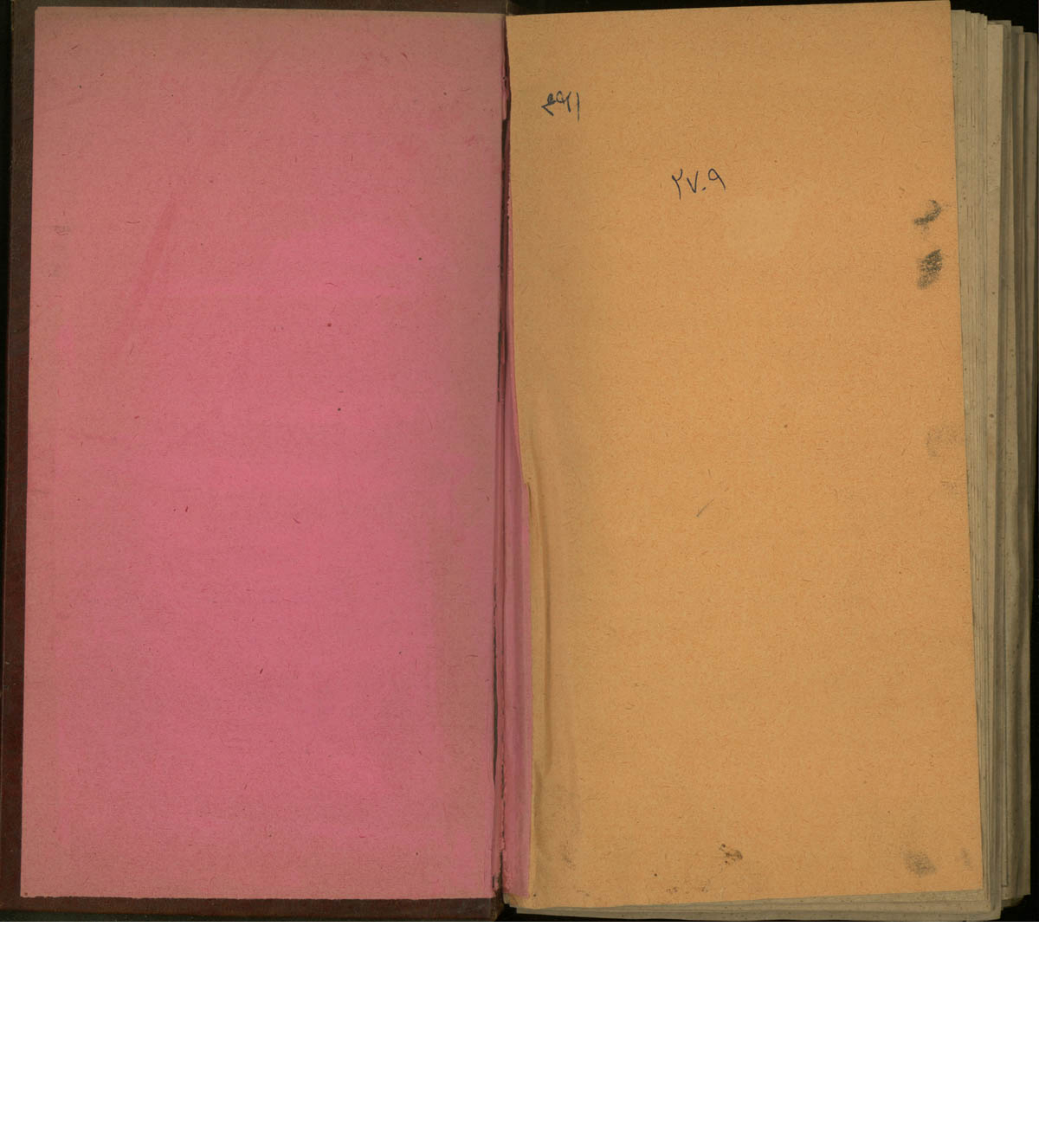
ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فلكل قوة من القوى محجوبة
عن الحق بنفسها لا يرى افضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم عليه
السلام وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له
فالعقل يدعي انه محيط بادراك الحقايق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه
بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات
الوجودية دون حقايقها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر
العلم الاجمالي بان له ربا منزها عن النقايص والصفات الكونية وهو محتجب
عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره
في اقطار العوالم وكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج
عن طور العقل من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب
من الشيطنة وكذلك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل
حصة من الشرك الخفي او الجلي لانه يعبد اسما من اسماء الله ولا يعبد الله بجميع الاسماء
كما اشار اليه سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير
اطمان وان اصابته فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل
الحق ويهتدي بنور تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة
ولهذا يسمى بهذا الاسم اكمل افراد الانسان لانه قد شاهد الحق الاول في جميع
المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي ايضا لما
من ان تجليه تعالى حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شؤونه وحيثياته المسماة
بالمهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل
وتاثير بل لها مع انحاء الوجودات التي هي اظلال للنور الاحدي ورشحات
للوجود القيومي ضرب من الاتحاد فتصير احكاما لها ومحمولات عليها فالكاملون

علموا الحقايق علما لا يطرء عليه ريبة وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض
الحقايق هونا واذا خاطبهم الجاهلون وهم العقول الضعيفة القاصرة والعاجزة
عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الالهية الطاغية
فهو غير معظم لشعاير الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك
الحقايق والانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما اعطت ذواتهم وقيل فيهم
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اى جهنم الحرمان عن ملاحظة
تجليات نور الحق وافاضاته لانهم حيث اشتبهت عليهم الوجودات التي هي
نفس فيوضات الحق والحاء التجليات بلوازم المهيات التي هي امور براسها و
اصنام تجليا لها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتاخرة اليها
ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب وبحسب كل الاسماء لانهم لم يعلموا ان
الحق هو المتجلي في كل شيء مع انه المتجلي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء
وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء انظر ايها السالك طريق
الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة
فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى
الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة
والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الطالبين وفزت بمقام الحسنيين
والحمد لله ذي العظمة والكبرياء والاسماء الحسنى في ذكر نمط آخر
من البرهان على ان واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج
من حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية
البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل
الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو اخرج عن

هويه

هوية حقيقة كل شيء لكان ذاته بذاته مصداق ذلك الشيء والا يصدق عليه سلب
سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب وجود للوجود ثبوت
فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضنا مسلوبا عنه هف واذا صدق
سلب ذلك الشيء عليه لكانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة
شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا
هف وتفصيله انا اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لابد
وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان
لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول من الانسان بعينه
هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست
سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نعقل ماهية الانسان
وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان
انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان
بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا من الاشياء
غير الانسان وكذا كل ماهية من المهيات ليست من حيث هي هي الا هي ولكن في
الواقع غير خال عن طرفي النقيضين بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها فالانسان
في نحو ذاته اما فرس او ليس بفرس فهو اما فلك او ليس بفلك وكذا الفلك اما
انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المغايرة فاذا لم يصدق على كل منها
ثبوت ما هو مباين له لصدق عليه ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان
مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية
اللافرسية وغيرها من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه
عليه لابد وان يكون مركب الحقيقة اذ ذلك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك




٢٧٠٩

